Félix Schwartzmann

EL SENTIMIENTO DE LO HUMANO EN AMERICA

ENSAYO DE ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

TOMO I

UNIVERSIDAD DE CHILE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICO-CULTURALES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y EDUCACION

EL SENTIMIENTO DE LO HUMANO EN AMERICA

Tipografía de
MAURICIO AMSTER

EDITORIAL UNIVERSITARIA S. A.
RICARDO SANTA CRUZ 747
1950

Félix Schwartzmann

PROFESOR EXTRAORDINARIO DE SOCIOLOGIA
DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE

EL SENTIMIENTO DE LO HUMANO EN AMERICA

ENSAYO DE ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

TOMO I

UNIVERSIDAD DE CHILE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICO-CULTURALES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y EDUCACION

FE DE ERRATAS

Pág.	*línea*	*dice:*	*debe decir:*
83	6	comprensión	comprensión científica
111	37	c)	e)
114	18	más	mas
139	nota, 2.ª col., lín. 5	entonces;	entonces,
141	4	No obstante	No obstante,
163	nota, 2.ª col., lín. 4	geopolítica	geopolítica—,
203	24	en base	a base
232	11	O bien,	O bien, que

Indice

DEL TOMO PRIMERO

Introducción

Primera Parte

INTIMIDAD Y MUNDO

«¿Preguntas por hombres, Naturaleza? ¿Te lamentas como un arpa que el viento, hermano del azar, se complace en tañer, porque el artista que la tañía ha muerto? ¡Ya llegarán tus hombres, Naturaleza! Un pueblo rejuvenecido te rejuvenecerá a su vez, y tú serás como su desposada, y contigo se renovará la vieja unión de los espíritus.

«Ya no habrá más que una sola belleza; y la humanidad y la naturaleza se fundirán entonces en una divinidad universal.»

Hölderlin, *Hiperión*,

Libro Segundo.

Introducción

Capítulo I

LA PECULIAR IMPOTENCIA DEL HOMBRE ACTUAL

I

EN ESTA obra —mitad invitación a la acción creadora, mitad ensayo de antropología filosófica—, se intenta comprender al americano en su mundo. Dejando a un lado vacías y formales exaltaciones, tiende ella a desentrañar las raíces y el sentido de su idea de la vida y del hombre. Por eso, antes de comenzar actualizaremos, con un rápido bosquejo, la imagen del medio histórico contemporáneo, de cuyas diversas manifestaciones de vida en alguna medida participamos. Se verá, así, dónde residen las diferencias y dónde la trayectoria histórica resulta común.

Dos expresiones colectivas, típicas, en cierto modo, del hombre actual representan la clave adecuada para su comprensión. Estas no se refieren a manifestaciones exteriores hacia las que preferentemente oriéntanse las búsquedas de signos de decadencia, tales como el culto a lo colosal y técnico, sino que tocan a la actitud adoptada por el individuo frente a sí mismo. Fijemos ahora dicha forma de reaccionar en un breve enunciado: *La experiencia de la inmensa desproporción existente entre lo ideal y lo real, unida a la incapacidad propia del hombre medio para establecer vínculos ingenuos con el próximo, integra las condiciones íntimas que prefiguran su conducta social.* Desenvuélvese, por tal motivo, un estilo de vida que se caracteriza por un vivir compensando impotencias y aniquilando contactos humanos directos.

Puede argumentarse que esta falta de interiorización de lo afirmado, es cosa de todas las épocas. Ciertamente. Pero lo que importa destacar es el modo cómo reacciona el individuo al vislumbrar el desajuste que separa a las palabras de los actos. En efecto, sucedía durante la Edad Media, por ejemplo, que la contradicción existente entre la visión eclesiástica del mundo y el real imperio de lo terrestre y diabólico, orientaba a numerosos individuos hacia la vida ascética o les estimulaba el anhelo de salvación eterna del alma. En cambio, las contradicciones y desarmonías que caracteri-

zan a la moderna sociedad, inclinan al individuo a la fuga hacia lo impersonal, a la masificación, al autoaniquilamiento. Del mismo modo, en el mundo americano, como veremos, manifiéstase también un peculiar distanciamiento entre viejos ideales y realidades inhóspitas. Vive, pues, el hombre de esta época, una radical desviación de sí mismo que constituye la expresión cabal de su inautenticidad, de su inseguridad frente al prójimo y la sociedad. Y es esta impotencia para vincular creadoramente lo ideal a lo real, ya sea que se manifieste en la acción social o en los contactos personales, la que nos permite distinguir claramente la imagen de nuestro contemporáneo, y acaso la de nosotros mismos.

Si corre tras la alegría, su búsqueda, lejos de incrementar la potencia de su ser, tal como acontece cuando ella es auténtica, concluye por deprimirle, porque sus juegos físicos y espirituales encubren una fuga de sí, disimulan el temor a enfrentar la realidad. Vive en multitud, más herido por el aguijón de la soledad. Construye febrilmente para, de hecho, extravertirse y habitar la calle. Cree decir y predicar la verdad, pero engaña a los demás y a sí mismo. Lucha también por la libertad, y acaba encadenándose, ya que su visión del contorno encuéntrase disminuída como por una extraña ceguera, por lo que no sabe dónde desplegar esa anhelada libertad. El desaliento, el temor, la inseguridad, la impotencia misma ante el transcurrir le conducen a la pasividad, a extremas inhibiciones de todo su ser. Y continuemos avanzando aún. Veremos, entonces, que rota está en el hombre de nuestro tiempo la necesaria unidad creadora entre el vínculo con el prójimo y su imagen cósmica. Le ha abandonado la firmeza del ánimo que favorece las manifestaciones del autodominio y la veracidad; abandonado, además, el sentido de la responsabilidad, de la que se va liberando en su caminar masificado. Acontece, por todo esto, que su lejanía de sí mismo aumenta de día en día. Lucha, es cierto, pero se va resintiendo, porque en el trabajo percibe su deformación interior como hombre y presiente la pérdida del vínculo ingenuo con la naturaleza y el otro. Deambula angustiado, y su inacabable monólogo interior, mera tentativa para huir de lo impersonal, se pierde en lo infinito.

Acaso lo que precede ha sido ya adecuadamente observado. Sin embargo —como se verá en otra parte de esta Introducción—, no se ha escudriñado ni comprendido suficientemente lo que se gesta bajo tal apariencia sintomática. En rigor, los motivos últimos que condicionan la inestabilidad, la desarmonía que aqueja a la sociedad actual se remontan —lo

cual no significa desconocer el influjo configurador de lo económico-estatal—, *al advenimiento de un cambio substancial en la actitud del hombre respecto de sí mismo y del prójimo.* Veremos también, más adelante, cómo el americano del sur, al perseguir su cabal expresión cultural, se incorpora con ello a la órbita que rige los procesos históricos universales, convergiendo así hacia dicha revolución en la índole de los vínculos interhumanos, en la modalidad de la experiencia del prójimo, en la concepción de la individualidad.

Dado el poderoso impulso configurador que ocultan las variaciones colectivas del sentimiento de lo humano, se comprende su influjo sobre ciertos fenómenos sociales, desconcertantes por lo contradictorios. Porque ocurre que en correspondencia con cada impulso histórico originario, aparecen nuevas inhibiciones psíquicas. Verdad es que se habla de solidaridad mundial, de comunidad, de planificación, pero nunca como ahora han permanecido más lóbregamente distantes los individuos que se cruzan o entran en contacto circunstancial en las calles de la ciudad moderna. Sucede que se teme al prójimo, incluso entre los mismos "héroes" de la técnica monumental; pues, cuando se desrealiza el contorno vital, por la ausencia de vínculos directos con el hombre, nos acosa un profundo sentimiento de inseguridad. Hasta la temeridad, en algunas ocasiones, se desvanece ante la mirada humana. Recordemos aquí lo que, agudamente, observa Melville en *Moby Dick*: "Bravo en lo que podía serlo, tenía principalmente esa especie de coraje visible en algunos hombres intrépidos, quienes pueden generalmente mantenerse firmes en el conflicto de los mares, o vientos, o ballenas o cualesquiera de los irracionales horrores del mundo, pero que, sin embargo, no soportan esos horrores más terroríficos —por ser más espirituales— que a veces lo amenazan a uno a través del ceño arrugado de un hombre encolerizado y poderoso".

Debemos tener presente, además, que el impersonalismo acrecienta el sentimiento de inseguridad y temor. Y el saber que lo singular en uno cuenta muy poco, ya que, antes trae daño que beneficio; el saber, en fin, que nada fantástico o inaudito encontraremos en los demás, nos arroja por último a la soledad. Por otra parte, esta reducción de la experiencia de lo íntimo, limita la posibilidad de la acción creadora, de la convivencia ordenada, necesaria para el desenvolvimiento de un estado justo, de una auténtica comunidad. En otros términos: el carácter angustioso que condiciona el imperio que ejercen sobre el hombre actual las potencias socia-

les incontrolables, como el estado o la técnica, *obedece al hecho de que dicha reducción del ámbito interior determina la simultánea reducción de la imagen cósmica, su desrealización, con lo que se destruye el equilibrio propio de la conducta activa.* Y entiéndase que no se trata de establecer aquí un paralelismo, una romántica identificación entre la infinitud del curso de lo íntimo y la cósmica ilimitación. Trátase de encontrar el camino hacia una sociedad que haga posible al hombre alcanzar hasta sí mismo, en el sentido en que Platón pensaba que el vínculo orgánico que enlaza los individuos —para él la amistad, la justicia, la comunidad—, aproxima el orden de lo humano al orden del universo.

II

A pesar del matiz negativo de las consideraciones precedentes, este libro aspira a ser un canto al hombre, una exhortación al tenso pero aun obscuro anhelar que anima la vida americana. La idea de la decadencia y disolución de las formas culturales, de la desarmonía entre las potencias del alma y del cuerpo, idea fija y deprimente que todo lo penetra con su influjo paralizador, acaso señale como irreal y hasta trágicamente irónica, si se quiere, esta exaltación de lo humano que aquí anunciamos. Nos apresuramos por ello a advertir que la evocación de una pura y creadora imagen del hombre, se nos presenta como un camino que, por conducir hacia la realidad, resultará penoso y difícil: heroico en todo caso. Pues acontece que cada época desenvuelve el heroísmo que le es propio, en correspondencia con los problemas y anhelos que la inquietan. De tal manera, no debe considerarse como puramente metafórico el caracterizar como heroica la fe en el autodominio del hombre, en unos momentos humanos que transcurren bajo la impresión aciaga del ineludible encadenamiento de los hechos adversos. En efecto actúa sobre el hombre actual, a modo de elemento inhibidor de su espontaneidad, una suerte de creencia en la magia de lo hipostático e impersonal. Es así como lo económico, lo político, lo racial o lo geográfico; la planificación, la guerra, la nación, el estado, el partido, parecen encarnar las fuerzas que todo lo controlan. Proliferan, por tal motivo, actitudes de expectación, sentimientos de opresora impotencia. Mas, si heroico debe ser el moral combate contra la inercia interior, sólo como impotencia cristaliza nuestra actitud ante el acontecer. *Dicha impotente pasividad, agudizada por lo concebido y experimentado como inelu-*

dible, corre a parejas con la pérdida de la fe en el hombre. Por el contrario, la firme creencia en el poder propio del desenvolvimiento interior, puede llegar a aniquilar la magia de las fuerzas históricas impersonales, ahuyentando la desesperación que acompaña a la impotencia, ya que, como pensaba Novalis, "toda desesperación es determinista".

Mirando, ahora, hacia nosotros mismos, afirmamos que se trata de ir trocando la sensación de ineludible encadenamiento a potencias exteriores incontrolables, por el sentimiento de un alegre transcurrir. No se exalta aquí un bucólico o romántico anhelo de retozar en la alegría que mana de la propia delectación, sino que vislumbramos la posibilidad de llegar a ser —como dice Burckhardt de los griegos al destacar su lugar entre Oriente y Occidente— "originales, espontáneos y conscientes allí donde los demás están dominados por un *tener que* más o menos sombrío" *.

Pero es necesario advertir que ese sentimiento de impotencia debe comprenderse en dos diversos sentidos, por reconocer un origen anfibio, dual. El uno remóntase a lo autóctono y diferencial, tocando por tanto a la situación específica del americano; alcanza el otro hasta la realidad mundial del presente. Así, por nuestro lado, *resulta ser una particular impotencia frente al prójimo, para vincularse orgánicamente a él, lo que condiciona el curso del "sombrío tener que ser" propio de la vida americana.* Sin embargo, como a esta inhibición se enlaza un particular ideal del hombre, que por su índole misma rechaza toda suerte de mediatizaciones, trátase, pues, de una actitud negativa que revela la presencia de una forma cultural no desenvuelta aún plenamente, pero afirmativa en su substancia última. En cambio, por lo que respecta, en general, a la peculiar impotencia del hombre actual, ella se manifiesta en la incapacidad para armonizar *el antagonismo dado entre querer influir, configurar racionalmente el curso de la vida social, y aspirar a la convivencia singularizada, libre de mediatizaciones.* Naturalmente, dicha virtualidad del americano se entrelaza y cruza con esta contradicción propia de la vida de la época, no pudiendo sino por abstracción aislarse ambas formas de reaccionar. Con todo, la soledad del americano frente al prójimo, condicionada por su impotencia expresiva, no se confunde con el aislamiento del hombre actual, si bien esta última forma de soledad no está por entero desprovista de elementos de

* *Historia de la Cultura Griega*, Introducción.

inhibición comunicativa, así como la primera encierra notas de aislamiento características de la convivencia en la gran ciudad masificada.

Ambas formas pueden parangonarse. La peculiar incapacidad del hombre considerado en el ámbito mundial, alusiva a su impotencia frente a lo ya acaecido y petrificado en estructuras sociales, y las virtualidades del americano, porque "lo querido y presupuesto es", como pensaba Burckhardt, más importante que lo pasado, ya que "en determinados momentos se manifestará en hechos". Lo cierto es que, a pesar de esta posibilidad comparativa, resulta difícil hacer distingos exactos, dado el complejo cruce de lo autóctono con lo diferencial y universal. Quede señalado, no obstante, que por vivir una etapa aun larvada de evolución, agudízanse entre nosotros los síntomas propios de los fenómenos sociales modernos, así como adquieren especial virulencia los estados morbosos en los organismos jóvenes. También por ello mismo, a veces sucede que en estas tierras se manifiestan signos de la edad presente con más acusados relieves. Por igual motivo describiremos al americano del sur como participando en la realidad crítica de la época, esto es, *en el cambio de dirección en la representación de lo humano y en la experiencia del prójimo.*

Por otra parte, aquella voluntad de controlar racionalmente el curso del acontecer, va aparejada con la conciencia de la crisis, de la decadencia, de la historicidad propia de todo lo humano. Cabe, pues, concebir una suerte de armonía de contrarios entre el hecho de la creciente racionalización y el sentimiento de impotencia ante las instancias ineludibles, que abaten al hombre moderno. Pero, llegados a este punto, volvamos una vez más la atención hacia nosotros mismos. Veremos entonces que nuestro peculiar encadenamiento *no* dimana de un perecer por haber realizado plenamente el espíritu del pueblo el que, como diría Hegel, "perece en el goce de sí mismo", cuando la vida ha perdido su interés supremo, que "sólo existe donde hay oposición, antítesis" *. Sin embargo, también experimentamos sentimientos propios de épocas en decadencia y somos víctimas de un difuso temor sin aparente motivo o de un sentimiento negativo de resignación **. Nos cuenta Rostovtzeff que en el período final del Imperio romano "se extendió una ola de resignación. Era inútil luchar: valía más someterse y aceptar silenciosamente las cargas de la vida, con la esperanza de hallar otra mejor más allá de la muerte. Este estado de

* *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal tomo* I, pág. 43, Madrid, 1928.

** Jacob Burckhardt, *La época de Constantino el Grande*, Sección Primera,

ánimo era inevitable, pues todo esfuerzo honrado se encontraba de antemano condenado al fracaso . . ." *.

Pero, en la conciencia de historicidad, de responsabilidad ante el acontecer en nosotros y fuera de nosotros, poseemos un seguro exorcismo contra la impotencia, el temor y la resignación. En efecto, en uno de sus aspectos, ella revela un proceso de creciente interiorización, de gradual aproximación del hombre a sí mismo. Y no se trata de especular acerca de las notas psicológicas características del ser consciente de la decadencia, ni tampoco de describir ocultos meandros dialectiformes. Invocamos, solamente, el hecho del antogonismo existente entre la racionalización y la necesidad, simultáneamente experimentada, de vincularse al prójimo en su singularidad. A través de tal antagonismo, nos llega la luz. *La interiorización creciente significa, en el americano, la esencial valoración del hombre concebido y experimentado en sí mismo, actitud que expresa cabalmente la naturaleza de su ideal del hombre.*

Continuando por este camino, comprenderemos el proceso dialéctico de su impotencia, de su falta de espontaneidad expresiva, en fin, de su sombrío tener que ser. Mas, aquí es necesario hacer un alto para enlazar orgánicamente la siguiente serie de conexiones de sentido, fundamentadas en el curso de esta obra. Al imperativo de realidad (visión objetiva del contorno), corresponde el despliegue de la auténtica libertad personal; al imperativo de continuidad interior (equilibrio íntimo), corresponde el espíritu de la convivencia directa con el prójimo, inmediata, orgánica. Expresando, ahora, estas mismas regularidades formales en dirección inversa o en su aspecto negativo, tenemos que: a la incapacidad para aprehender lo singular en el próximo, sigue el impersonalismo del vínculo interhumano y, con ello, la desrealización creciente del mundo exterior que culmina, por ende, en la pérdida de la libertad. Constituye, pues, un todo unitario el hecho de la desrealización, del encadenamiento individual y del impersonalismo de los nexos interhumanos. De ahí que en la vida actual engranen una en otra, la deformación de las perspectivas objetivas propias del "hombre-masa" y la impersonalidad que anima sus contactos interhumanos. En consecuencia, sirviéndonos de una breve fórmula, podríamos caracterizar el signo bajo cuyo influjo transcurre la vida del hompre de esta época: *Al propio tiempo que percibe como ineludible, som-*

* *Historia social y económica del Imperio romano*, tomo II, pág. 470, Madrid, 1937.

bremente, el acontecer de que participa, le paraliza una suerte de impotencia interior para establecer vínculos ingenuos y alegres con la realidad y el prójimo.

Claro está que es necesario ajustar y afinar aún la visión exacta de estos hechos distinguiendo en ellos, por decirlo así, lo eterno y lo mudable, su raíz antropológica invariable de su textura histórica en continuo devenir. Max Scheler observó ya, en su *Sociología del Saber,* que en los períodos de decadencia "crece el momento colectivista de las fatalidades y, por ende, el sentimiento de una determinación en los hombres". Del mismo modo, siguiendo un curso de pensamientos semejante al que aquí desenvolvemos, se pregunta Scheler, en otro lugar de esa obra, si surgirá en el futuro de la civilización europeoamericana "una técnica psíquica y una técnica vital interna" del tipo que hasta el presente sólo han desarrollado las culturas asiáticas. Concluye afirmando que ello acaso será decisivo para el destino final del tecnicismo occidental, ya que el hombre de occidente, no obstante sus portentosas hazañas técnicas ha olvidado "como ningún otro de entre la historia humana conocida de nosotros, casi totalmente, el dominio *de sí mismo* y de su *vida interior,* más el de su autorreproducción, por medio de una técnica psíquica y vital sistemática, de tal suerte que hoy se nos presenta el mundo occidental como un todo más ingobernable por sí mismo de lo que lo ha sido nunca". Pero, lo cierto es que Scheler no llega hasta la significación antropológica última de los problemas que se refieren al dominio interior, al vínculo humano y a la experiencia del prójimo, aunque concibe como posibilidad fecunda del cosmopolitismo cultural, una compensación y recíproco influjo entre la ciencia positiva occidental y las "técnicas psíquicas" propias de las culturas asiáticas.

Sólo el análisis de las formas esenciales e históricas de los contactos interhumanos, puede arrojar más luz sobre la paradoja vital del hombre moderno. Como vimos anteriormente, ella se manifiesta en un peculiar antagonismo. Por un lado existe la voluntad de controlar racionalmente el curso de la vida y las estructuras sociales —voluntad que se desenvuelve unida a la conciencia de la historicidad de todo lo humano y eventualmente a la de su decadencia—, y por otro obsérvase en el individuo la pérdida de sí mismo, ya sea de su autonomía personal, como de su posibilidad de relacionarse con los demás desde la actitud interior, en un recíproco singularizarse. Es decir, pensamos que las diversas formaciones

histórico-sociales aparecen como más susceptibles de ser caracterizadas con exactitud, *indagando el tipo de vínculo humano en que se fundan.* Dicho de otra manera: la descripción de las peculiaridades de la convivencia, puede servir de principio eurístico para distinguir lo particular en las formas de comunidad, el ideal de vida que las penetra y anima. Más aún: *sólo atendiendo a la índole cambiante de los nexos interpersonales puede rastrearse lo propiamente diferencial en las objetivaciones culturales.*

Veamos ahora un ejemplo. Las diversas variedades de estado totalitario coinciden en su tendencia a absorber crecientemente las manifestaciones de la vida personal, incluso las que no poseen sentido político. No obstante, el despotismo no constituye una característica privativa del estado totalitario. También se desarrolló en el pasado, aunque con notorias diferencias. Así, Burckhardt nos dice que "el despotismo del emperador romano no se halla sobrecargado con esa vigilancia penosa de todas las pequeñeces, con esa intervención ubicua ni con ese dictar y controlar en asuntos del espíritu, cosas más propias del estado moderno" *. Lo agudamente observado por Burckhardt hace ya casi un siglo, Cassirer lo destaca especialmente al estudiar los mitos políticos modernos. Afirma en este sentido que los sistemas de dominio más fieramente despóticos se limitaban a controlar las acciones exteriores del hombre. Considera, en cambio, que los mitos políticos actuales comienzan por el intento de cambiar a los hombres, persiguiendo el objetivo final de poder llegar a condicionar y regular sus actos. "Aun bajo la presión política más fuerte los hombres no han dejado de vivir sus propias vidas. Siempre quedaba una esfera de libertad personal que resistiera a esta presión" **. Sin poner en duda la exactitud de estas observaciones, advertiremos que la determinación del grado de despotismo en función de los límites que se fije a la expansión de la esfera de lo privado, no representa una caracterización cabal del fenómeno. Su verdadera descripción comienza con *la referencia a la índole del vínculo humano que un despotismo condicione*; se inicia con la mención de la manera del recíproco vivirse de los individuos, constreñidos bajo un totalitarismo determinado Y al contrario. Pues, desde el estudio de las modalidades de convivencia podemos ascender, no sólo hasta el conocimiento de los mecanismos represivos propios del estado de que se trate, sino que también se revelará claramente su condicionamiento interno ori-

* *La época de Constantino el Grande*, Sección Segunda.

** *El mito del Estado*, pág. 339, México, 1947.

ginario, sus articulaciones vivas. Continuando tal indagación, descubriremos el sentido social que anima la voluntad del hombre moderno al tender a identificarse con el estado. Veremos, en fin, cómo tal querer reacciona sobre la cualidad del vínculo humano, mediatizándolo, si no es que una especial experiencia del próximo ya ha predeterminado dicha voluntad de identificación.

El ejemplo que sigue, hará más evidente la necesidad de describir y comprender las experiencias íntimas que reflejan la estructura propia de las organizaciones sociales modernas. Nos referimos, en particular, al proceso de su creciente racionalización. "Con la racionalización —dice Max Weber— de la satisfacción de las necesidades políticas tiene lugar inevitablemente, en cuanto fenómeno universal, la divulgación de la disciplina. Y esto reduce continuamente la importancia del carisma y del obrar individualmente diferenciado" *. Advirtamos, además, que Weber opone lo "burocrático" a lo "carismático", fundando tal distinción en el hecho de que la racionalización "introduce una revolución desde fuera" en tanto que el carisma "manifiesta su poder revolucionario desde dentro". Afinando la caracterización de estas opuestas formas de dominio, añade que la "dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivamente analizables; la carismática es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza a toda regla". Al lado de esta oposición hay que considerar el hecho de que el carisma experimenta transformaciones, pudiendo llegar a convertirse en rutina. Así, recuerda Max Weber que este influjo de lo concebido como sobrenatural, se hace presente en la propaganda política y electoral, determinando cierta impresión emocional sobre las masas, por lo que acontece que a veces la organización burocrática de los partidos acaba subordinándose a la adoración carismática del héroe. Reconoce este investigador, por otra parte, que siempre puede actualizarse lo carismático, tal como de hecho sucede

* *Economía y Sociedad*, Tomo IV, Cap. V; véanse también los capítulos IX y X. Weber define lo carismático del siguiente modo: «Debe entenderse por «carisma» la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas—o por lo menos específicamente extra-cotidianas y no asequibles a cualquier otro —, o como enviado del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder», Tomo I, Cap. III. Sobre carisma y jefatura véase la obra de J. Wach *Sociología de la Religión*. De las relaciones existentes entre la mentalidad colectivista y carisma, trata, además, W. Röpke en *La crisis social de nuestro tiempo*, pág. 104, Madrid, 1947.

en todas las edades con el "carisma de la palabra", ya que su poder y aparición no está limitado a etapas evolutivas específicas.

Lo cierto es que estas observaciones complementarias no descubren las raíces del problema y antes, por el contrario, revelan una suerte de disonancia conceptual. No se vislumbra, por tal camino, de qué manera se opera en la historia moderna el cambio en el modo de sentir de los dominados. Y oportuno es preguntarlo dado que, según Weber, cuando lo carismático ejerce su poder condiciona un verdadero "renacimiento". Sin embargo, los trastornos sociales de los últimos tiempos no muestran afinidad con hondos ideales salvacionistas. Porque si bien hemos presenciado un ascenso poderoso de formas de dominación carismática —en Mussolini, en Hitler—, resulta una precisión puramente formalista el decir que ellas manifiestan su poder revolucionario "desde dentro". Pues también observamos en el fascismo esa mezcla de racionalización e inhibición de los vínculos interindividuales, ya mencionada anteriormente, que no se compagina claramente con dicho actuar "desde dentro".

Porque, en verdad, en la historia contemporánea lo carismático representa un fenómeno de deformación colectiva. Prescindiendo de valoraciones, consideramos que la "revolución desde dentro" *no* es plenamente "vivida" por los dominados como un "renacimiento". Conclusión que resulta justa, cuando ocurre —como en el nazismo— que la adhesión al portador de carisma sumerge a los individuos en las tinieblas de lo impersonal, dejándolos impotentes para experimentar un profundo sentimiento de comunidad. De ahí que, y no sólo una vez, Weber nos dirá que "el destino del carisma queda pospuesto a medida que se desarrollan las organizaciones institucionales permanentes". Sucede, así, que el totalitarismo cierra posibilidades, lejos de anunciar nuevas revelaciones, y por eso oprime la espontaneidad propia de lo individual en el hombre; representa la culminación de un largo proceso histórico antes que un comienzo fecundo. Por tal motivo, la experiencia íntima correspondiente a las formas totalitarias de dominación carismática revela la pérdida de la fe en el poder configurador de lo interior y en la autonomía de la persona.

Vemos, de este modo, que la determinación de la naturaleza de los vínculos interhumanos contribuye al descubrimiento del sentido de las formaciones colectivas, señalando, simultáneamente, la índole de las relaciones que se establecen entre el hombre y el mundo. La creencia en la magia, por ejemplo, supone una peculiar visión del contorno vital, y en

tanto se imagina que mediante sus conjuros puede desviarse el curso del acontecer, obsérvase entre los primitivos cierta actitud de recelo hacia el prójimo. O verbigracia, quien manifiesta ciega adhesión al "jefe", también mediatiza y deforma, al hacerlo, la pureza y objetividad de sus relaciones. En consecuencia, para nuestro método de investigación no resulta contradictorio que lo carismático, a pesar de su actuar desde dentro, reduzca, en algunos casos, la esfera de lo privado, como no lo fué realmente entre los griegos, donde por el contrario, la persona se realizaba con plenitud al participar en la vida del estado y la comunidad, sin que ello significara anulación de lo espontáneo en las relaciones personales *.

Capítulo II

EL METODO

I

NO ES posible llevar muy lejos el conocimiento de la correspondencia entre las formas de sociabilidad y la organización del estado, por ejemplo, si no se ha determinado previamente la naturaleza —psicológica, moral, histórica— de los vínculos humanos. *Por consiguiente, hemos considerado esencial al penetrar en nuestro mundo, estudiar el sentimiento de lo humano, esto es, cómo vive el americano a su prójimo,* tal como se verá a medida que avancemos en esta investigación.

Recordemos aquí que, si a Ortega y Gasset le parece sorprendente que los sociólogos no se preocupen de determinar el concepto de sociedad, limitándose en sus análisis a confusas vaguedades, incapaces de arribar a evidencias elementales, más sorprendente es aún el que además de los sociólogos, tampoco los psicólogos y filósofos indaguen la índole y las leyes propias de las relaciones interhumanas: ni una experiencia primordial del prójimo, ni la primordialidad de esa experiencia misma. Señala-

* Cf. M. Scheler, *Etica*, T. II, p. 335, Madrid, 1942. A pesar de que Weber reconoce la rareza de las dominaciones absolutamente carismáticas, ya que la historia nos muestra preferentemente mezclas de tipos de dominación — en los dictadores de las revoluciones antiguas y modernas, en la coexistencia de lo burocrático y lo carismático en Napoleón, etc.—, a pesar de ello, permanece en pie nuestra objeción. Y la necesidad de iniciar investigaciones en la dirección métódica que sustentamos, resalta más aún cuando afirma que los comienzos de las relaciones de comunidad aparecen bajo una estructura carismática. En contraste con ello, vemos que en la actualidad, lo propiamente carismático del totalitarismo resulta ser lo opuesto a las relaciones inmediatas que caracterizan a una comunidad.

mos, pues, la posibilidad —de la que este trabajo es una prueba—, y la necesidad, al propio tiempo, de desarrollar la *fenomenología de la experiencia del prójimo, la antropología de la convivencia. En ella no se trataría, solamente, de establecer algunos nexos formales relativos a los contactos sociales, sino que de llegar hasta el fondo vivo dado en aquel primario traumatizarse del hombre por el hombre mismo, que antecede y prefigura la naturaleza de las relaciones interindividuales.*

Digamos que, en este punto, se vincula el conocimiento del hombre al conocimiento de la historia. *Porque cada época expresa y objetiva en sus creaciones espirituales, una nueva relación ingenua del hombre con el prójimo. ¿De qué modo se manifiesta este hecho originario en el americano del sur? Tal es nuestro problema.* Ya su mero enunciado marca la ruta a peculiares indagaciones, por lo que la orientación de las búsquedas no ofrece dudas ni detiene en vacilaciones. En efecto, hay una manera de comprender la realidad social que no se dirige ni a las creaciones culturales objetivadas que la caracterizan, ni a los valores a que los individuos tienden desde su íntimo anhelar ni, en suma, a las intuiciones colectivas actuales de que ese todo social participa. Es ella la de estudiar *cómo vive un grupo humano a su prójimo.* Tal método nos revelará, por ejemplo, si ello acontece de un modo inmediato o mediato; esto es, si la relación personal es valorada en sí misma, o se la concibe y experimenta sólo como adquiriendo valor en cuanto es identificada con ciertas formas culturales objetivadas. Además, dicha dirección metódica tenderá a aislar la experiencia primaria del yo ajeno de obligatoriedades en las relaciones impuestas, posteriormente, por el pensamiento social o jurídico, si bien tales actitudes y normas dimanan de aquella experiencia primordial.

Resulta extraño verificar cómo el conocimento del hecho de la presencia interior del prójimo, que, consciente o inconscientemente, rige la curva espiritual de nuestros actos, parece inhibirse en quienes estudian la psicología individual, social y colectiva. No es lo mismo decir que todo acto humano posee significación social, que expresar el pensamiento según el cual en los movimientos del ánimo que acompañan aquel acto se calcula, teme o presagia el significado que tendrá para "el otro". En el primer caso se destaca una situación impersonal, y en el segundo un oculto temor del sujeto a revelarse como singular. Infinitas son las formas de reaccionar que podrían describirse y cuyas órbitas, reales, aunque paradójicas, reconocen como centro de atracción la mirada del prójimo. Inútil será

argüir que un instinto social condiciona las cosas de tal forma. Y estéril, porque semejante condicionamiento constituye ya una función secundaria de las peculiaridades del sentimiento de lo humano, el que se manifiesta en los extremos ideales dados como máximo inhibirse o como plena espontaneidad frente al prójimo.

Con todo, aún no tocamos el núcleo más sensible del problema. La continua representación de la persona ajena no sólo condiciona maneras sociales de reaccionar, sino que señala el sentido último de las actitudes del individuo frente al mundo. La posibilidad misma de contemplar y experimentar la belleza del paisaje natural, en ciertos casos supone la presencia del otro, como interno acompañamiento imaginal *. Y repárese en que no se trata de un "otro" neutro, arquetípico o indiferente, sino de que la serenidad contemplativa va acompañada del sentimiento de la existencia de un vínculo orgánico e individualizado con la persona ajena. La más honda expresión ética, poética y filosófica de esta simultaneidad de sentido existente entre la visión de lo cósmico o trascendente y la presencia interior del otro, encuéntrase en la teoría platónica del *eros*. En su última revelación, en *el Banquete*, Diótima hace ver a Sócrates cómo desde la contemplación del mancebo hermoso se puede ascender hasta la visión de las ideas, de la belleza eterna y suprema. Del mismo modo, en el *Fedro* (244-C, 245-B, 251-B-C), se dice que cuando el amante descubre en un rostro rasgos casi divinos tal visión —para nosotros expresión de una honda experiencia del prójimo—, eleva a una altura mística a lo erótico, a las artes adivinatorias y al poetizar mismo. Es decir, visión del futuro, contemplación de la belleza del paisaje y relación humana, enlázanse estrechamente. Cabe establecer, así, el primado originario de la experiencia del prójimo, y ello en un doble sentido. Como fundamento de la vida en comunidad y como principio eurístico del conocimiento histórico-social. Sería erróneo descubrir aquí un puro esteticismo. Pero, naturalmente, es necesario distinguir entre la legítima interpretabilidad de los conceptos inherentes al sistema platónico, y aquello que podemos deducir por en-

* No olvidamos, sin embargo, que también sucede que la soledad y la huída del mundo, despiertan en el hombre un profundo sentimiento de la naturaleza. Además, puede querer sepultarse el recuerdo de todo vínculo humano merced a la contemplación de lo natural. A pesar de ello, la contradicción es aparente, así como también es aparente la necesaria unidad entre soledad y sentimiento de la naturaleza. Siempre cabe reducir los procesos de aislamiento, y hasta la voluntad misma de huída del hombre, a términos de contacto humano. Mas, de esto trataremos en el Cap. III, «Del sentimiento de la naturaleza».

contrarse si no expreso, implícito al menos como conexión espiritual objetiva *.

En correspondencia con el hecho de que cada época alumbra una original experiencia del prójimo, manifiéstanse diversas actitudes ante lo dado en la persona ajena como singular. Tal valoración de lo único va desde lo concebido como infrahumano o demoníaco, pasando por lo espiritualmente armónico, hasta despertar la idea del héroe casi divino. Recordemos en este sentido, por ejemplo, las consideraciones de Dilthey relativas a las ciencias del individuo y la historia. Tratando del valor de la biografía para el conocimiento histórico, destaca del siguiente modo el sortilegio ejercido por lo personal y su destino: "Lo singular de la existencia humana impresiona por el poder con que el individuo atrae hacia sí la intención y el amor de otros individuos, con mucha más fuerza que cualquier otro objeto o que cualquier generalización" **. Esto es, lo singular impresiona por la posesión de una cualidad anímica o de una actitud que se traduce en vínculos con el prójimo. Agreguemos, solamente, que el problema de las relaciones entre lo histórico y lo singular en el hombre, de lo biográfico, plantéase continuamente a lo largo de los escritos de Dilthey. Pero, no obstante que Dilthey piensa que la concepción del hombre como ser que precede a la historia y la sociedad constituye una ficción aisladora, que la antropología y la psicología deben superar estudiando al individuo en función de su trayectoria histórico-social, a pesar de ello, su análisis de las interacciones entre el individuo y la sociedad resulta muy limitado, especialmente por lo que respecta a la idea del otro como contenido de la experiencia interior. Y en tanto que las indagaciones diltheyanas de lo singular ignoran la variabilidad histórica de la experiencia del prójimo, evidénciase en ellas cierto realismo ingenuo aplicado al conocimiento histórico. Pues es el hecho que la dirección real a través de la cual se singulariza el sujeto cáptase con mayor hondura al investigar

* Cf. la interpretación de Jaeger en *Paideia*, Tomo II, «El Simposio». Hace notar en esa obra, que la visión final de la ciencia por excelencia, la ciencia de lo bello, no poseía para Platón un puro valor estético, como para nosotros, que interpretamos la belleza preferentemente en ese sentido. Pero el «significado humanista» que Jaeger atribuye a la teoría del *eros*, como impulso que lleva al pleno desenvolvimiento del yo, a la perfección en relación con un tú, no coincide con las ideas aquí sostenidas. Anotemos, finalmente, que la «contradicción» que Dilthey y Landsberg creen descubrir en la teoría platónica del *eros*, consistente en que la desvaloración de lo corporal corre a parejas con el hecho de que su contemplación nos eleva hasta las ideas eternas, acaso puede comprenderse a través de nuestra concepción de la primigeneidad del sentimiento de lo humano.

** *Introducción a las ciencias del espíritu*, Libro Primero, VIII.

el desplazamiento continuo de lo experimentado por el hombre como íntimo lo que, a su vez, se relaciona estrechamente con el sentimiento de lo humano, con transformaciones en el orden de la convivencia. Félix Krueger corrobora, en este sentido, nuestra afirmación de la necesidad de ir más lejos en la busca del dato último del historicismo. Refiriéndose a Dilthey y los psicólogos que le siguen, dice que "descuidan en realidad mucho las condiciones *sociales e históricas* de todo acontecer anímico". Ahora, por lo que toca a la sociología, no vacila en afirmar que lo producido bajo ese nombre está limitado a "ingeniosas observaciones para la doctrina de las formas de la comunidad", que carecen "fundamentalmente de lo psicológico, y sobre todo de la observación propia de la psicología evolutiva" *.

II

Llegados a este punto, verifiquemos la existencia de algunas aproximaciones teóricas a los supuestos de que partimos.

Encontramos en Max Scheler una manera similar de enunciar nuestro problema emparentada, en cierto modo, con las ideas aquí sustentadas. Las afirmaciones que transcribimos a continuación júzgalas como axiomas fundamentales de la sociología del saber. 1º. Considera que el saber que posee el individuo de que es miembro de la sociedad, no es un saber empírico, sino *a priori*. Dicho saber es anterior a la conciencia de sí mismo. En correspondencia con ello, sucede que no hay "yo" sin "nosotros", y éste precede genéticamente al sentimiento del yo. 2º Los modos de participación del individuo en el vivir de sus prójimos, se manfiestan diversamente según la estructura esencial del grupo. Estos modos deben comprenderse como tipos ideales **.

De los enunciados precedentes, el segundo, por lo menos, parece coincidir con el principio eurístico que hemos formulado como una fenomenología de la experiencia del prójimo o de la variabilidad histórica del sentimiento de lo humano. Sin embargo, a medida que se avance en esta investigación, se verá que nos separamos de Scheler en cuanto concebimos de distinta manera la significación antropológica del vínculo humano, y

* Acerca de la necesidad metodológica de superar esa sociología sin psicología, tanto como la psicología que desconoce las consideraciones sociológicas, véase su ensayo «El concepto de estructura en la Psicología», págs. 48 y ss., en el volumen *La totalidad psíquica*, Buenos Aires, 1945.

** *Sociología del Saber*, Cap. II, A. Problemas formales.

sobre todo con plena independencia de cualquiera filosofía de los valores. Quede dicho ahora, que es precisamente el absolutismo de los valores de Scheler, su personalismo axiológico, lo que diferencia desde el origen e inspiración primera, sus doctrinas del núcleo de pensamientos que vamos exponiendo. En la Tercera Parte de esta obra desenvolveremos algunas reflexiones críticas en torno a la axiología de Scheler, lugar donde también se hará evidente que la coincidencia en un punto resulta accidental, si se tiene presente que desde ella divérgese hacia conexiones totales diferentes por entero.

Y porque en verdad acontece, como ya se ha dicho más arriba, que el hombre es el ser originaria y esencialmente traumatizado por la presencia interior del hombre mismo, ocurre que sólo la espontaneidad del vínculo interhumano abre el camino a las realizaciones éticas, creando la más profunda visión de la realidad. La apariencia y naturaleza de esta afirmación llévanos a señalar su genealogía, la que, en *uno* de sus aspectos, remóntase al mundo de hechos desentrañados por el psicoanálisis. Pero, otra cosa sucede aquí por lo que se refiere a afinidad y parentesco en la concepción teórica. En efecto, de la totalidad de las doctrinas de la psicología analítica aislamos el contenido objetivo, natural, de las generalizaciones infundadas. Más aún: en ocasiones hemos reinterpretado los hechos anímicos que el psicoanálisis extrae hasta la superficie de la conciencia, prescindiendo de sus deformaciones especulativas. Si existe la alquimia en oposición a la química y lo mítico en contraste con lo histórico, cabe distinguir en el psicoanálisis el psicologismo esteticista, su dionisismo, de las formulaciones objetivas. De tal modo, puede verificarse que los hechos más fundamentales para el conocimiento del hombre descritos por Freud y sus continuadores directos o indirectos, han quedado ocultos por una maraña de técnicas terapéuticas y de virtuosismos analíticos, por un juego de mecánicas identificaciones y de transferencias psíquicas. Digamos, en fin, que ese estrato de lo natural en el hombre investigado por esta doctrina, de significación antropológica fundamental, aunque nunca formulada clara y distintamente, nos trae la siguiente revelación: *que el hombre vive traumatizado por una imagen interior del prójimo que condiciona todos sus actos.* Dicha imagen se transfiere, se proyecta e identifica en los contactos que se establecen en la esfera social. Y según que tal identificación deforme o no

la espontaneidad de las relaciones, la imagen interior del prójimo, oculta, inconsciente, inhibirá o no la posibilidad de un vínculo interpersonal espontáneo, directo, orgánico, inmediato, en suma, creador. Así, Jung dice, por ejemplo, que "son extraordinariamente numerosos los casos en que el poder demoníaco del padre gravita sobre la hija, al punto que ésta permanece durante toda su vida, aún casada, incapaz del menor acercamiento psicológico a su marido, a causa de que la imagen de este último no armoniza con el ideal paterno infantil, que pervive en el fondo de su inconsciente".

Mas, con entera independencia de la posibilidad de que se fijen en el inconsciente imágenes filiales, primordiales o arquetípicas, destacamos el hecho de un continuo oscilar de la relación humana manifestándose, ya como un inhibirse, ya como un reaccionar espontáneamente ante los demás; o bien, para repetirlo una vez más en otros términos, observamos establecerse, alternativamente, un nexo mediato o inmediato con el prójimo. Sin embargo, el ritmo interior de las relaciones no depende, necesariamente, de la existencia o inexistencia de una imagen humana, individual o arquetípica, fijada en lo inconsciente de la persona, *sino de un sentimiento originario del otro yo, coordinado a la vivencia del hecho misterioso del vínculo humano.* Y de aquí emana, de la determinación de convivencia, toda aquella larga serie de temores, azoramientos, inhibiciones, vacilaciones, inseguridades, cautelas, contradicciones, desrealizaciones, angustias, depresiones sin motivo aparente, nostalgias, melancolías, o, como opuesto a todo ello, puede surgir la alegre espontaneidad de las relaciones personales.

Proliferan, no por azar, entonces, las doctrinas inspiradas en Freud, y en general las técnicas psicológicas. Ello ocurre en una edad del hombre en que asistimos, de un lado a la reprimitivización de las relaciones humanas, simultánea, de otro, a la interiorización, a la creciente proximidad del indivduo a sí mismo, dada en su aguda conciencia de la crisis histórica, característica de la moderna sociedad de masas. Aflora y se extiende, por todas partes, la depresión espiritual y aumenta el aislamiento de los individuos, posible justamente en virtud del contacto masificado con los demás. Por eso, el eterno anhelo de establecer vínculos naturales y espontáneos, ofrécese como una posibilidad que parece

cada vez más lejana. Hay signos, no obstante, y augurios, de un retorno al equilibrio interior.

Tal es el método que hemos aplicado al estudio del americano del sur. Luego veremos cómo y en qué se manifiestan dichas señales positivas *.

Capítulo III

LO INTERHUMANO EN LA SOCIOLOGIA

I

VEAMOS ahora cómo es abordado este núcleo de problemas por las ciencias sociales. Con ello perseguimos no sólo delimitar sus aportes y soluciones, sino también perfilar claramente, confrontándolas, las ideas que en este trabajo se desarrollan.

Para Hans Freyer, la peculiaridad lógica de la sociología reside en el hecho de que una "realidad viva se conoce a sí misma". Consecuentemente, afirma que la prehistoria de la sociología posee importancia

* Con el objeto de evitar equívocos, hagamos presente en este lugar que nuestro concepto de traumatización originaria del hombre por el hombre mismo, de determinación de convivencia, no posee relación alguna con la idea de Otto Rank de un traumatismo propio del nacimiento, la que reconoce más bien una raíz fisiológica. Para ser exactos, recordemos, sin embargo, que Rank piensa que el traumatismo del nacimiento sólo en apariencia es un fenómeno meramente corporal, ya que a través de él se alcanza el fundamento biológico del mecanismo de lo inconsciente. En todo caso, Rank se limita a relacionar, p. ej., la angustia infantil, las neurosis, las elaboraciones simbólicas del traumatismo originario, con situaciones intra-uterinas. Con ello, siempre permanece en la esfera de lo psico-biológico. Esto revélase especialmente cuando concibe la posibilidad de una tipología o caracterología — que, a juicio suyo, tendría la ventaja de poner en evidencia el «determinismo individual» — fundada en el estudio de la forma del traumatismo primitivo. Así, adoptando la clasificación tipológica de Jung, dice que según la intensidad y característica del traumatismo del nacimiento, se tendrá una disposición introvertida o extravertida. Vemos que estas generalizaciones del trauma primario, que siempre conservan su contenido biológico, en nada se emparentan con nuestra idea de la experiencia del prójimo, *O traumatismo do nascimento*, págs. 11 a 45 y 257-258, Río de Janeiro, 1934. Además, en la Parte Tercera de este trabajo, Cap. VII, «El hombre de la psicología analítica y la ética», analizamos en detalle lo recién expuesto.

Por último, quede también dicho en este lugar, que la idea de la relación existente entre la variabilidad del vínculo humano y el curso cambiante de la historia, no reconoce parentesco ideológico alguno con la «religión de la humanidad» de Comte, ni con el humanismo naturalista de Feuerbach o el «individualismo anárquico» de Stirner. Del mismo modo, un abismo media entre las ideas aquí desarrolladas y el llamado «humanismo existencialista» de Jean Paul Sartre. Véase en la obra de M. Scheler *De lo eterno en el hombre*, (págs. 10 y ss., Madrid, 1936), su crítica a la teoría del «Grand-Etre» de Comte y la variación operada respecto a la idea de humanidad desde el siglo XIX hasta la primera Guerra Mundial. Finalmente, en el Cap. II de la Cuarta Parte de este libro, desarrollamos algunas reflexiones críticas, en las que se contraponen ciertas ideas de Comte, Feuerbach, Stirner y Weininger, a las nuestras.

fundamental, no sólo para su pura historia, sino para su conceptuación misma, ya que ésta traduce cómo una manera de autoconciencia social conviértese en sociología científica. De lo cual infiere que toda sociología debe realizar un giro antropológico, en el sentido de ir desde las relaciones entre las cosas a las relaciones entre los hombres. A pesar de ello, Freyer no persigue el significado de esos enunciados hasta sus últimas consecuencias teóricas. Concibe tal descenso a los "sujetos de la cultura", únicamente de la manera formal, platónica, si se quiere, que responde a las siguientes preguntas: "¿con qué parte de su ser se insertan los hombres en una forma social determinada?, ¿a qué ethos apela una forma social?" *. En presencia de estas limitaciones, se explica que la sociología actual se muestre impotente para comprender la revolución que afecta a la sociedad contemporánea, ciega, pobremente dotada para su conocimiento. En particular, dado que en uno de sus aspectos dicha transformación manifiéstase como un cambio sustancial en el orden de la convivencia, en la estructura de las relaciones humanas. No debe olvidarse, con todo, que los sistemas de sociología —especialmente los formalistas, aunque también los que siguen la dirección psicológica—, en cuanto intentan fijar, determinar su objeto propio, hacen coincidir tal afán con referencias a lo interhumano. Añadamos que ese indagar se expresa como búsqueda de tipos de relación, o describiendo formaciones colectivas creadoras de peculiares nexos espirituales. Así sucede, por ejemplo, en la sociología de Tönnies, Simmel, M. Weber, Wiese y Vierkandt, ya sea de manera pura, formal o con brotes de psicologismo. Los mencionados sociólogos describen las agrupaciones humanas, los recíprocos influjos operantes entre los individuos, como manifestándose en los distintos modos de relaciones personales. Pero, como en esta Introducción importa destacar claramente el método seguido, sólo llamaremos la atención sobre un hecho muy significativo para la comprensión de las limitaciones de la sociología. Al caracterizar los diferentes tipos de nexos personales recúrrese, casi siempre, *a una polaridad dada en un juego de opuestos enteramente subjetivo, artificioso o romántico incluso,* como luego veremos. Dicho método aplícase, tanto si se oponen modos de relación, como morfologías o estructuras colectivas. Esto se ve claro en las clasificaciones que transcribimos esquemáticamente a continuación:

* *Introducción a la sociología*, págs. 24, 28 y 41, Madrid, 1945.

Solidaridad orgánica (por desemejanza, culto del hombre, de lo individual; diferenciación de desemejanzas que se complementan).
Solidaridad mecánica (por semejanza, participación en lo común, culto de la sociedad) — *Durkheim.*

Comunidad (voluntad esencial, vida en común duradera y auténtica).
Sociedad (voluntad de arbitrio, vida en común pasajera y aparente) — *Tönnies.*

Núcleo individual inimaginable (imposibilidad del conocimiento cabal del alma ajena) — *Generalización a través de uno mismo de la imagen del prójimo* (proyección de éste a su tipo general) — *Simmel.*

Proximidad — *Alejamiento* (de las relaciones interhumanas) —*Wiese.*

Comunidad (unión estrecha) — *Sociedad* (relación de reconocimiento, de lucha y poderío: contacto en un punto, alejamiento en los demás) — *Vierkandt.*

Sociedad abierta (común imitación de un modelo, moral humana, moral de exhortación) — *Sociedad cerrada* (universal aceptación de una ley, moral social, impersonalismo, moral de compulsión, obligación natural) — *Bergson.*

Sociabilidad por interpenetración (intuiciones colectivas actuales) — *Sociabilidad por convergencia* (mera comunicación por medio de signos y símbolos) — *Gurvitch.*

Comunidad vital (intuiciones emotivas comunes, vivir conjunto, "mutuo-vivir", responsabilidad del todo, comprensión recíproca, unidad natural) — *Sociedad* (comprensión de lo vivido, solamente para sí, autorresponsabilidad, comprensión por razonamiento analógico, unidad artificial) — *Scheler.*

Comunidad (sentimiento subjetivo de constituir un todo) — *Sociedad* (compensación o unión de intereses por motivos racionales) — *M. Weber.*
Relación social "abierta" (participación social recíproca no negada a nadie) — *Relación social "cerrada"* (participación social excluída, limitada o sometida a condiciones) — *M. Weber.*

En tales clasificaciones evidénciase de inmediato la valoración que anima su juego de opuestos. Naturalmente, en ellas siempre se exalta la idea de comunidad en desmedro del concepto de sociedad. Pero, sobre todo importa verificar —como lo iremos mostrando en las breves consideraciones críticas que siguen—, la muerta exterioridad a través de la cual concíbense las relaciones humanas. Sin embargo, en función de esos vínculos se pretende fijar el objeto propio de la sociología.

Tönnies establece, en su "sociología pura", una larga serie de correspondencias de sentido. Por una parte, entre la voluntad esencial, la inclinación recíproco-común, unitiva, la unión íntima, orgánica, la simpatía, la amistad, la familia, el vínculo de sangre, la unidad de lo diferente, como actitudes que integrándose constituyen la esencia de la comunidad; y establece, por otra, un encadenamiento entre la voluntad de arbitrio, el sentirse obligado para determinados servicios mutuos, la cohesión por convención y las voluntades individuales que engendran relaciones que las conservan independientes, sin penetración mutua en lo interior, como actitudes que fundamentan la sociedad. La voluntad esencial posee la hondura de lo orgánico mismo, es lo inmanente, representa la referencia a lo pasado; en cambio, la voluntad arbitraria se desenvuelve en dependencia del pensamiento, de la imagen del futuro. Además, opone el derecho de familia al derecho de obligaciones; la tierra, el suelo, al dinero; la concordia a la convención; en fin, opone la conciencia moral (religión), a la conciencia intelectual (opinión pública) *. Sin deformar el pensamiento de Tönnies, fácil es ver, examinando atentamente el sentido de estos conceptos antagónicos, cómo tales oposiciones no siempre corresponden realmente a relaciones sociales de índole contraria. Esto es, *en ciertos casos, una misma raíz negativa, mediata, puede rastrearse tanto en las relaciones de comunidad como de sociedad.* Cuando dice, por ejemplo, que la posibilidad de concordia, de comunidad, manifiéstase sólo en la afinidad de sangre, en las relaciones de padres a hijos, en los lazos conyugales, o, en general, en las expresiones de la simpatía, en contraste con la obligatoriedad puramente contractual, revela que no ha alcanzado el conocimiento de las capas profundas en que se gestan y prefiguran las relaciones humanas. Prueba de ello es que, aun es-

* *Comunidad y sociedad*, págs. 32 a 41 y 79, 163, 232, 237, 313, Buenos Aires, 1947. Véase también *Principios de sociología*, Cap. «Las relaciones sociales», México, 1942.

timando como objetiva su pareja de opuestos, cabe observar una deformación, un distanciamiento individual, tan cabal entre quienes se aman como entre quienes pactan racionalmente. Porque, prescindiendo de lineales abstracciones, ocurre que en el lazo de comunidad —verbigracia en la relación de madre a hijo—, anúlase en ocasiones la espontaneidad del vínculo interhumano, adquiriendo un nivel semejante al nexo mediato que impone un partido al militante. Del mismo modo, el místico puede llegar a mediatizar los contactos personales en virtud de su identificación interior con lo sobrenatural, en mayor medida aún que el hombre de ciencia, que tiende a comportarse racionalmente. En verdad, Tönnies describe estructuras sociales, cuya oposición no coincide con los puntos en que difieren esencialmente los contactos personales en que aquéllas se fundan. De aquí que lo descrito como morfológicamente diverso, acaso se vislumbre como semejante contemplado a través de la experiencia del prójimo.

Max Scheler está en lo cierto cuando dice que en las distinciones de Tönnies se mezcla "con exceso lo *a priori* y lo histórico" *. Mas, no es sólo eso. Debemos agregar que al poco objetivo juego de opuestos de que se sirve Tönnies acompáñale, como su sombra, un culto subrepticio a lo instintivo y originario de clara genealogía romántica. Naturalmente, semejante estirpe espiritual no debe ser considerada negativa en todos los casos. Pero, siempre que la exaltación de la ingenuidad original responda al anhelo de crear entre los hombres relaciones alegres y espontáneas; siempre que no encubra ese culto de lo gregario que, modernamente, manifiéstase en la tendencia a la masificación y en las invocaciones a la sangre y el suelo. También Freyer, dice de Tönnies que se "expresa románticamente" y por lo que se refiere al manejo de la analogía, le compara al mismo Novalis **.

Por todo esto no cabe extrañarse, pues, que Freyer y otros sociólogos denuncien la idea de comunidad como el ídolo o símbolo compensatorio de

* *Etica*, tomo II, en nota, pág. 339, Madrid, 1942.

Muy acertado es el análisis crítico e histórico que Gurvitch hace de la clasificación de Tönnies en su obra *Las formas de la sociabilidad*, págs. 107-112, Buenos Aires, 1941. Además, son particularmente justas sus referencias al hecho de que la doctrina de Tönnies oriéntase en el sentido de la oposición hegeliana entre la «familia» y la «sociedad civil», y ello, tanto como su individualismo mecanicista se remonta a Hobbes.

** *La sociología ciencia de la realidad*, pág. 215, Buenos Aires, 1944.

Acerca de las relaciones existentes entre la idea de comunidad vital y el romanticismo, véa-

esta época, en la que se contempla cómo las relaciones individuales inhíbense más y más por el hecho de vivir en función de la técnica, de la burocracia, y por la masificación.

Este rápido bosquejo de la clasificación de Tönnies cumplirá su finalidad, si contribuye a que aparezca netamente delineado nuestro pensamiento. Digamos, ahora, que para investigar las diversas formas de relación *no recurrimos a la descripción de unas estructuras colectivas polares, sino que a la total situación histórica y vital-cósmica del individuo.* Continuando por este camino llegamos a vislumbrar *la unidad existente entre el hecho de la vinculación al mundo y la relación con el prójimo.* Además, se verá, entonces, que ya se trate de la referencia al mundo (concebido como sociedad o naturaleza), o de la referencia a los demás, actualízase una simultánea doble dirección de sentido, cuya estructura antitética intentaremos reflejar en la siguiente formulación: *a la inmediatez ante al prójimo corresponde la mediatización frente al mundo, y a la mediatización ante los demás corresponde la inmediatez frente al mundo.* Expresado en otros términos: a la disposición para aprehender al prójimo en sí mismo, independientemente de su estar inmerso en una totalidad, coordínase el tener mundo objetivo, un contorno, perspectiva ilimitada; esto es, a la cualidad de inmediatez propia de los nexos establecidos con el "tú", corresponde la mediatización del contorno vital. Por el contrario, al hecho de aprehender y vincularse al otro mediatamente, identificándolo con una totalidad extraña al individuo equivale, en la dirección psíquica orientada hacia el mundo, la fusión interior con el ámbito vital. Sucede así, por ejemplo, que por vivir el hombre primitivo en una suerte de

se *La Academia platónica*, de Landsberg, págs. 87 y 180, Madrid, 1926. Por otra parte, descúbrese una conexión estructural, una totalidad articulada, entre la concepción del «yo romántico», la idea de pasado, comunidad, revolución y democracia. En este sentido, y por lo que toca a los aspectos sociales del romanticismo francés, Roger Picard ha escrito una obra excelente: *El romanticismo social*, págs. 25, 37, 38, 327 a 333, México, 1947. Recordando, ahora, aquella exclamación «los románticos son la Commune», añadamos que ni siquiera Marx, como observa Scheler, está libre del pensamiento romántico y en especial, a su juicio, por lo que respecta a la crítica de la economía del dinero. Sabido es, también, cómo se entrecruzan en la teoría romántica del estado las ideas de pueblo, suelo, pasado y comunidad nacional. Sobre la teoría romántica del estado encuéntrase una exposición en Werner Naef, *La idea del estado en la edad moderna*, págs. 138-145, Madrid, 1947.

Indagando, por último, las raíces históricas de estas concepciones — y particularmente en cuanto cabe señalar parentesco entre la idea de «comunidad» y los conceptos de «estructura» o «totalidad viviente» —, podemos vislumbrar sus fuentes en la mística. Así, en sus consideraciones sobre la historia de la idea de totalidad, Krueger dice que persiguiendo en ella lo peculiarmente alemán, es posible rastrear sus orígenes en la doctrina mística, en las ideas de Jacobo Boehme y en los románticos; véase *Ob. cit.*, págs. 71, 73 y 76.

mística participación con la naturaleza, sin erigirse un cosmos objetivo opuesto al curso de lo interno, incorpora al prójimo a este mismo universo, por lo que el vínculo interhumano tórnase mediato, indirecto. Lo propio acontece cuando los miembros de un clan sólo se relacionan entre sí al reconocerse como identificados con el mismo animal totémico, percibido como antepasado común. Y no otra cosa ocurre al identificarse un militante con el partido o su "jefe", pues ello condiciona el hecho de captar a los demás mediatizándolos a través de dicha participación en las formas políticas. Del mismo modo, pueden encontrarse numerosos ejemplos de actitudes semejantes, en aquellas identificaciones características de las experiencias religiosas.

En cambio, en el acto de intuir al hombre en sí mismo, ingenuamente, desarraigándolo de la trama social de que participa, ábrese el mundo como perspectiva objetiva. Pues, lo cierto es que la posibilidad de captar con inmediatez al prójimo supone, necesariamente, haber superado toda suerte de identificaciones con potencias exteriores que nos constriñan a deformar su imagen asimilándolo a ellas. También en este sentido se comprende que el *eros* platónico, la contemplación de la belleza juvenil, abra el camino que conduce a la realidad suprema, a lo eterno. Y compréndese, además, la creciente desrealización del contorno cósmico experimentada por el hombre moderno, el distanciamiento de lo real, que corre parejas con su incapacidad, creciente también, para amar al hombre en sí mismo, ya que de preferencia tiende a juzgarlo por su condición impersonal: raza, partido, nación, ideología. Todo ello muestra que el espíritu de la coherencia, de la veracidad, de la continuidad personal, anima muy débilmente las relaciones sociales del presente. Claro está que, por igual, *es necesario amar la realidad y sus perspectivas infinitas*, para acoger al prójimo ingenuamente, sin reservas ni resentimientos, y llegar a comprender sus palabras en sí mismas, nada más y nada menos que en los límites en que son dadas. De tal modo, *vemos converger hacia un mismo punto, articulándose vivamente, visión objetiva del mundo y experiencia inmediata del prójimo; y en correspondencia con ello, vemos cómo,*

a su vez, la falta de objetividad anula los auténticos vínculos humanos *.

En las actitudes descritas, percíbese la presencia de fenómenos originarios y eternos. Afirmamos, por eso, que tales conexiones de sentido representan también la clave para la comprensión de la vida americana.

Como en la Tercera Parte —"El acto moral"— estas ideas, pertecientes a la *psicología de las identificaciones*, desarróllanse cabalmente, nos limitaremos aquí a proyectar este núcleo de problemas a la esfera de la sociología, en la cual nos movíamos hace un instante. Ahora subordinaremos la serie de oposiciones conceptuales mencionadas más arriba —interiormente animadas por la dicotomía comunidad-sociedad—, a la *oposición originaria inmediatez-mediatización del vínculo humano*. El carácter de ésta es bifronte, antinómico —puesto que cada forma de referencia tradúcese en la contraria al cambiar su orientación del hombre al

* Acaso el lector ya habrá advertido el frecuente empleo del término *ingenuo* asociado, particularmente, a la idea de un tipo determinado de relación personal. Para ser exactos, digamos ahora que el sentido con que animamos a dicho vocablo, en parte coincide y en parte se aleja del concepto de lo ingenuo desarrollado por Schiller. Coincide, en cuanto Schiller concibe lo ingenuo como el ser espontáneo de lo natural, dado en aquel «subsistir las cosas por sí mismas». Nos alejamos de su exposición en cambio, tan pronto como considera la actitud ingenua como limitante, en oposición a la conducta sentimental. Así, contraponiendo ambas disposiciones, dice: «Lo que da, pues, su valor al uno es el logro absoluto de una magnitud finita, lo que se lo confiere al otro es su aproximación a una magnitud infinita». En consecuencia, como el poeta ingenuo sigue, imita a la naturaleza, no «cabe para el más que una actitud ante su objeto, y no le queda, en este respecto, alternativa posible en el procedimiento». Como el poeta sentimental, por el contrario, refiere el objeto a una idea, aunque tiene la realidad como límite, tiende a lo infinito y de ello extrae su fuerza poética. Con todo, lo cierto es que *la idea de una referencia al objeto, poética, ingenua, cambia de dirección al proyectarse de la naturaleza a lo propiamente humano. Pues, ante el hombre, la ingenuidad, lejos de limitar, como ya hemos visto, abre perspectivas infinitas, cósmicas*. Es decir, lo ingenuo de la relación invierte, realmente, el significado de la oposición de Schiller. En verdad, sólo a través del contacto inmediato e ingenuo con el prójimo, vislúmbrase — para nosotros — lo infinito en el objeto y en el mundo. No olvidamos, sin embargo, que Schiller se refiere a la ingenuidad del carácter que en ocasiones se manifiesta «en el trato vivo con las personas», llegando a decir que «en la vida social se ha abandonado la sencillez y la rigurosa verdad de la expresión en la misma medida que la simplicidad del carácter». Y en otro lugar de su hermosa obra *Poesía ingenua y poesía sentimental*, continúa: «Cierto que la ingenuidad de carácter tampoco puede atribuirse en rigor más que al hombre en cuanto ser no totalmente sometido a la naturaleza y, por otro lado, sólo en la medida en que la naturaleza sigue obrando por su intermedio». Pero, como se ve, su análisis sigue otro rumbo. *Como fondo de la relación encuéntrase, antes la naturaleza que el prójimo.* Esto es, lo que presta a los nexos sociales su sentido cualitativamente diverso reside, justamente, en lo que hay en ellos de natural. Así, Schiller atribuye a un hombre carácter ingenuo «cuando en sus juicios sobre las cosas pasa por alto lo que tienen de artificial y rebuscado y no se atiene más que a la simple naturaleza». Por último, en cuanto Schiller considera al hombre *sólo* como una parte de la naturaleza, parece pensar que también nos limitamos en el acto de tender ingenuamente hacia el prójimo. Mas, precisamente a causa de tal concepción, Schiller no consigue penetrar en las honduras propias de la experiencia primordial del alma ajena. Es el hecho que pertenece a la esencia misma de una relación ingenua con los otros, y a la situación vital-cósmica que la fundamenta, el presagio de lo infinito en el individuo y en el cosmos. En fin, en la Parte Tercera de esta obra volveremos a referirnos a Schiller al tratar de la idea de lo natural en el hombre.

mundo o de éste a aquél—, y expresa, como quedó dicho, la total situación vital-cósmica del sujeto. Por eso, al indagar la cualidad del nexo interhumano, penétrase en estratos anímicos profundos, a los que no alcanza el método fundado en la polaridad comunidad-sociedad. Pero ello, a condición de diferenciar la tendencia a juzgar y amar al prójimo en sí mismo, de la proclividad a los contactos humanos impersonales, que no vincula a los demás sino en la medida en que los identifica con instancias ajenas a la relación misma. Dada la primigeneidad de tales nexos, explícase que tanto en las relaciones de comunidad como de sociedad, indistintamente, se actualicen vínculos inmediatos o mediatos. En efecto, a veces resulta ser más legítima, desrealizadora en menor grado, la referencia, por ejemplo, al estado, que el despliegue de sentimientos filiales.

Ocurre que de estas primarias sensibilizaciones experimentadas por el individuo ante la persona ajena, poco sabe o investiga la sociología formal. Sin embargo, la verdadera comprensión de las acciones sociales deriva, en gran medida, del estudio de la experiencia de lo singular, de la representación del otro. "La sociedad —nos dirá Simmel— existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca" *. Pero sucede que dichas acciones recíprocas pueden concebirse en varios sentidos. Así, pues, Simmel, muy a lo kantiano, al preguntarse ¿cómo es posible la sociedad?, cree resolver el problema planteado indicando "las condiciones *a priori*, en virtud de las cuales es posible la sociedad". Destaca entonces tres condiciones o formas de socialización que, actuando *a priori*, a juicio suyo hacen posible la unidad sintética de la sociedad. La primera de ellas expresa que generalizamos la individualidad ajena; que cada elemento de un grupo, además de una parte de la sociedad, es algo fuera de ella, constituye la segunda, correspondiendo a la tercera la afirmación de que "la sociedad es un producto de elementos desiguales". Para nuestros designios, importa especialmente examinar el primer *a priori*. Simmel cree en la existencia de una suerte de "cosa en sí", o núcleo personal cabalmente incognoscible, que limita la representación del alma de los otros, de lo cual concluye que "nos está vedado el conocimiento perfecto de la individualidad ajena". Por eso le parece que toda relación está limita-

* *Sociología*, tomo primero, pág. 15, Madrid, 1926. Para lo que sigue, véase, además, pág. 37 a 56, y el Capítulo X del tomo segundo.

da, condicionada por esa existencia de "un punto profundo de individualidad que no pudiera ser imaginado interiormente por ningún otro, cuyo centro individual es cualitativamente diverso". Y como Simmel piensa que el conocimiento del prójimo es función de una especie de razonamiento analógico, en el sentido de que la imagen que un individuo se forma de otro encuéntrase determinada por su semejanza con él, infiere de ello que sólo una igualdad perfecta haría posible un conocimiento perfecto también. Una vez establecidas tales limitaciones —erróneamente, ya que la experiencia analógica de ningún modo constituye la única fuente de conocimiento del alma ajena—, cierra el círculo conceptual afirmando que "de las variaciones de esta deficiencia dependen las relaciones de unos hombres con otros". Merced a dicha imposibilidad, ocurre que generalizamos, en función de nosotros mismos, la imagen del prójimo elevando, simultáneamente, la representación de los otros individuos al extremo ideal del tipo al cual creemos pertenecen. Se verificaría, pues, un proceso de doble generalización de las posibilidades ocultas, latentes en la ajena individualidad. Redúcese, por un lado, la singularidad del sujeto a una categoría social determinada y, por otro, se le concibe como realizando plenamente su esencia. De tal manera, sucede, por ejemplo, que los miembros de una misma comunidad profesional, clérigos, militares, médicos, no se ven de un modo objetivo, sino recíprocamente referidos a las normas y condiciones de vida que les impone su participación en la común órbita de intereses. En consecuencia, Simmel piensa "que la realidad queda velada por la generalización social", ya que vemos a los demás antes como miembros de la misma esfera vital que como individuos.

Si nos atenemos a lo expuesto por Simmel, tropezamos con la situación paradójica de que las limitaciones que impiden el cabal conocimiento del alma ajena fundamentan, no obstante, las relaciones sociales. La desviación intuitiva de lo individual, su generalización, conviértese en la condición ordenadora de los contactos humanos. Llevando ahora dichos supuestos hasta sus últimas consecuencias, parecería que no cabe concebir más que la universal mediatización generalizadora de las relaciones personales y alejar, como idílica fantasía, la idea de relación inmediata, de aprehensión del prójimo en sí mismo. Advirtamos, a pesar de ello, que no es raro que el atribuir a fantasía la descripción de los ritmos ocultos de los fenómenos revele, antes incapacidad para penetrar hondamente

en la realidad, que su visión clara y distinta. Por consiguiente, del problema de cómo comprender la vida psíquica ajena y de los límites que circunscriben su conocimiento, o del hecho, como dice Scheler, de que la persona espiritual no es un ser capaz de ser objeto, *no se desprende la existencia de una modalidad única, invariable, de aprehensión o de referencia al prójimo. Así, pues, con plena independencia de los actos en que se cumple el conocimiento de la persona ajena, independientemente, también, de la validez objetiva de lo comprendido y de las posibilidades existentes de penetrar en los estratos profundos del yo, resulta legítimo hablar de la realidad de un vínculo inmediato entendido como referencia directa a los demás, como dirección hacia, como sentido de aprehensión, como voluntad de vínculo, en suma, como necesidad de prójimo.* Exprésase en el arte una exaltación de la vida, de la realidad, independiente de las posibilidades que ésta ofrezca al conocimiento porque, al parecer, "toda poesía debe tener contenido infinito" (Schiller). Del mismo modo, el anhelo de captar al prójimo en sí mismo, como fin, sin mediatizarlo, expresa la exaltación de lo singular, su búsqueda, estimulada por la *necesidad de prójimo,* tal como se manifiesta, por ejemplo, en el vínculo amoroso. Puede decirse que la capacidad de singularizar la imagen del prójimo acreciéntase con la hondura del amor, al propio tiempo que se desarraiga a la individualidad de la urdimbre vital de que participa. Con razón se ha observado que cuando se desvanece el amor la persona amada es proyectada nuevamente a su categoría, estamento o condición social. La princesa se convierte en cenicienta. "Si el amor desaparece, surge al punto en lugar del "individuo" la "persona social..." (Scheler). Así, pues, el hecho es que *Simmel confunde la referencia a un objeto con su conocimiento.* Naturalmente, la caída en tal equívoco resulta muy peligrosa en la psicología y las ciencias sociales. También Max Weber señala esta confusión, al decir que Simmel no distingue entre sentido mentado y sentido objetivamente válido *.

* *Economía y Sociedad*, tomo I, p. 3, México, 1944. — De la *no* contradicción existente entre la imposibilidad — ya indicada — de aprehender cabalmente la vida psíquica ajena y la posibilidad de una referencia inmediata o directa a los demás, se nos ofrece, en otro plano, un parangón lógico. Inspirándose, Scheler, en la distinción elaborada por Husserl entre la categoría concebida como concepto y como fundamento de la intuición categorial, hace hincapié en que deben «distinguirse con rigor el concepto de «cosa» y la cosidad intuitiva, el concepto de igualdad y la igualdad intuitiva ...», *Etica*, tomo I, p. 81. De Husserl véase el tomo IV de sus *Investigaciones Lógicas*, especialmente págs. 145 y ss., 163 y 91, Madrid, 1929. Además, acerca de la distinción entre la aprehensión del prójimo en una verdadera intuición adecuada y

Una de las causas de la confusión anotada, reside en el hecho de *considerar como primaria la tendencia del individuo a generalizar la imagen ajena a través de sí mismo.* En verdad, tal actitud social, lejos de constituir un dato último, *es la consecuencia de una previa o anterior mediatización.* Pero, para comprender cómo el tender a generalizar o a singularizar conductas extrañas, depende de nexos vitales que anteceden, en cuanto al sentido, al vínculo indirecto o directo, es necesario llegar a las fuentes mismas de la relación humana.

Para ello *es menester investigar los contactos sociales como un aspecto de los lazos que unen al individuo con el mundo, y considerar estos mismos vínculos, a su vez, como otra faz de las relaciones interpersonales.* Porque, como ya se ha dicho, no cabe concebir profundamente la mutua experiencia de lo humano sin referir el significado de esos contactos a la total situación vital-cósmica del individuo. Pues, a cada referencia interior, ya sea directa o indirecta, ya esté dirigida al mundo o al hombre, corresponde una simultánea referencia contraria. Esto es, las actitudes resultan antagónicas al tender al polo opuesto. Por ejemplo, al juzgar a un hombre en sí mismo (inmediatez) ofrécese, al propio tiempo, el mundo como contorno objetivo (mediatamente). De tal modo, la idea de inmediatez y mediatización, descúbrenos en la base de los distintos vínculos sociales, de su variabilidad, actitudes primarias.

Todo esto revela que el análisis social de Simmel no puede conducir hasta el conocimiento de lo originario en la experiencia del prójimo, ya que considera como el dato último que verdaderamente hace posible la sociedad, la propensión a generalizar los motivos del comportamiento ex-

su representación intuitiva inadecuada, consúltese el tomo II de las *Investigaciones*, p. 42. En la Parte Tercera de esta obra nos ocuparemos de la teoría de Husserl relativa a la «experiencia del prójimo». Por eso, en este lugar nos limitaremos a una breve indicación al respecto. Husserl destaca el hecho de que el yo ajeno sólo existe para nosotros de un modo mediato, porque es dado a través de una experiencia introafectiva, ya que de manera inmediata únicamente ofrécese el cuerpo ajeno. A pesar de ello, del definitivo aislamiento monádico de los individuos, cree en la posibilidad de la mutua comprensión humana operante en la comunidad. No obstante su «solipsismo pluralista», y aun cuando afirme que el otro yo no puede dársenos en intuiciones originarias, ve romperse el aislamiento en la mutua y abierta representación de unos individuos por otros, no requiriendo ello más que la «armonía preestablecida» dada en la universal concordancia de las experiencias introafectivas. Así, de un modo general, concibe las relaciones entre los individuos a manera de vínculos dados entre dos intimidades, entre centros de referencia intencional, nexos que fundamentan la vida de la comunidad. Advertiremos, para concluir, que una cosa es clara: las consideraciones de Husserl tocantes a su mundo intersubjetivo, muévense en un estrato distinto de aquel en el que se actualizan los fenómenos que designamos como interhumanos. En todo caso, éstos ocurren en un plano más vivo y concreto — en el social e histórico - evolutivo—, y no sólo en el de las relaciones ontológicas.

traño. En rigor, Simmel no describe auténticas relaciones interhumanas, sino que se limita a bosquejar el perfil de relaciones inversas de índole cuantitativa, a describir resultantes casi físicas motivadas por el antagonismo que guardan lo individual y lo colectivo. Como prueba de ello, recordemos sus digresiones acerca de la ampliación de los grupos y la formación de la individualidad. Expresa en ellas, por ejemplo, que la individualidad del ser y del hacer acreciéntase en la medida en que se amplía el círculo social; o bien, dice que cuanto más estrecha es la síntesis del grupo a que se pertenece, más rigurosa resulta ser la antítesis frente al grupo extraño. Además, Simmel sostiene la existencia, en cada hombre, de "una proporción invariable entre lo individual y lo social, que no hace sino cambiar de forma. Cuanto más estrecho sea el círculo, a que nos entregamos, tanto menor libertad individual tendremos. En cambio, el círculo en sí será algo individual, que, justamente por ser pequeño, se separa radicalmente de los demás. Análogamente, al ampliarse el círculo en que estamos y en el que se concentran nuestros intereses, tendremos más espacio para el desarrollo de nuestra individualidad; pero, en cambio, como partes de este todo, poseeremos menos peculiaridades, pues el grupo social será, como grupo, menos individual". Este mecanismo, esta oposición entre la individualidad del grupo y la de la persona, por una parte, y la correspondencia descrita entre la diferenciación individual, la ampliación del círculo y la pérdida de su peculiaridad como todo, por otra, no penetra en las causas del fenómeno. El mismo Simmel reconoce que el afirmar que "los elementos del círculo diferenciado están indiferenciados" y "los del indiferenciado están diferenciados", no debe entenderse como una ley natural sociológica, sino como una "mera fórmula fenomenológica".

Mas, no sólo de tal limitación se trata. Es el hecho que con esta suerte de geometría social, no se alcanza hasta el punto donde los contactos interhumanos enlázanse con la total situación vital-cósmica del sujeto. Ello se advierte claramente cuando Simmel se refiere a ciertas variaciones históricas experimentadas por el sentido de la individualidad. Así, por ejemplo, expone cómo la elección de cónyuge puede oscilar entre una relativa indiferencia ante la personalidad de la mujer elegida, y la búsqueda de lo singular y lo único, según que se trate de épocas en que por encontrarse la sociedad dividida en grupos, clases, familias, profesiones,

sólo existe un círculo estrecho en el que pueda realizarse la elección matrimonial, o de épocas en que, merced a la confusión de clases se amplía el círculo de elección. Esta selección individual, el sentirse destinado el uno para el otro, le parece a Simmel que se ha actualizado en los burgueses del siglo XVIII. Pero, con todo esto no descubre las legalidades propias de las variaciones del sentimiento de lo humano, ni menos alcanza hasta el conocimiento de *las leyes que rigen el desplazamiento continuo de lo experimentado por el hombre como íntimo e individual.* Por último, cuando Simmel dice que a través de la historia obsérvase, con diversas modificaciones, la relación existente entre el desarrollo de la individualidad y la idea de la humanidad y el "cosmopolitismo", tal como acontecía, v. g., con el ideal estoico y, con otras características, con el cosmopolitismo del caballero medieval, queda detenido en la trama de sus propias relaciones, cuantitativas, formales, geométricas. En medio de ellas extravíasele el sentido metafísico que encierran las diversas formas del vínculo humano.

II

Caracteriza al pensar en antítesis cierta rigidez, cierto ritualismo metódico, donde la voluntad de proyectarse sobre el objeto, de trascenderse sigue siempre encadenada, ineludiblemente, a la órbita prefigurada *. Así, lo antitético en Simmel —esto es, su irreductible oposición entre la incognoscibilidad del alma ajena y la insuperable tendencia a generalizar la imagen del prójimo a través de nosotros, nosotros, inherente a su aprehensión misma—, inhibe, al parecer, las referencias a la sustancia viva de lo observado. Profundo, genial, orientado por intuiciones de novelista cuando observa, Simmel resulta, por el contrario, limitado, desrealizador, cuando sistematiza. De ahí que, aun describiendo relaciones sociales de singular hondura, no consigue extraer las verdaderas consecuencias que de ellas derivan, por resistirse a conocer aspectos irracionales del vínculo interhumano. Porque, acontece que determinadas actitudes recíprocas sólo pueden llegar a ser comprendidas en su puro trascenderse, en su irradiación intensiva, en profundidad.

* José Medina Echavarría, en su libro *Sociología: teoría y técnica*, págs. 35, 57 y 60, México, 1946, se ha referido a la existencia de una serie de «dicotomías» metodológicas y al pensamiento en antítesis, como tendencias propias de la tradición espiritual alemana.

Al perseguir el conocimiento del prójimo a través de la mirada humana, sucede algo semejante a lo que experimentamos al contemplar de noche la bóveda celeste. La vivencia de lo arcano, abismal e infinito, percíbese por instantes como disposición interior que aproxima a lo inconmensurable, pero justamente a favor de un sentimiento creciente de lo infinito, distante y remoto. Es decir, el llevar hasta el límite de lo angustioso la voluntad de aprehensión, aunque el objeto sea, por definición, inalcanzable, engendra, con todo, relaciones de especial hondura. Incluso, las hay de naturaleza afectivo-espiritual que se despliegan en el linde de lo experimentado como inaprehensible, extrayendo de ello mismo su grandeza. Simmel deja entrever que presiente estos hechos, si bien limitándose a orillarlos por medio de formulaciones antitéticas. Afirma, por ejemplo, que constituye un problema sociológico importante, planteado por las características propias del fenómeno de la subordinación a un principio ideal, el "determinar la acción de este principio sobre las mutuas relaciones entre los subordinados". Pero, a pesar de este claro enunciado, no intenta elaborar una psicología social de los procesos de identificación. Por nuestra parte, creemos que el análisis de éstos, es el único camino conducente a la comprensión de cómo influye directamente en la cualidad de los vínculos interhumanos, el modo de adherir a las formaciones colectivas y a principios ideales. Lo mismo acontece cuando Simmel escribe que sería necesario "emprender una investigación especial, para averiguar qué clase y grado de conocimiento mutuo requieren las distintas relaciones que tienen lugar entre los hombres". Pues, esta idea del mutuo conocimiento y la imagen correlativa que conservamos del prójimo, aunque correctamente formulada, no alude a los estratos profundos en que se desenvuelve la experiencia del otro y el sentimiento de lo humano.

III

Parecería que, llegados a este punto, las limitaciones descubiertas en Simmel, coinciden con supuestos propios del pluralismo de James. Y ello, tanto en el sentido de que no podemos concebir lo creador más que dimanando de una dualidad, de una pluralidad de elementos activos, según piensa Simmel, como en el sentido del aislamiento absoluto que James postula como condición de la existencia individual. Para James, ningún pen-

samiento llega a ser percibido por otra conciencia personal que la del sujeto mismo. El yo y el tú permanecen definitivamente aislados, pues no cabe entrega espiritual entre los diversos pensamientos, ya que cada individuo los conserva en sí mismo. "El aislamiento absoluto —escribe en los *Principios de Psicología* (Cap. IX)—, el pluralismo irreductible, es la ley". El hecho psíquico elemental parece residir en aquello de que todo pensamiento es "mi pensamiento". Nada puede conseguir fusionarlos, puesto que fluyen de personas diversas. Todo lo cual le conduce a afirmar categóricamente que "las brechas entre tales pensamientos son las brechas más absolutas de la naturaleza". Ciertamente. Pero, no menos existente es esto: que nada anima y estimula tanto la vehemencia del hombre como la *simpatía,* como la voluntad de aproximarse a los demás, aunque ello se limite a lo susceptible de ser vivido como dirección de aprehensión. Al defender James dicho principio, que parece petrificarnos, eternizarnos en un aislamiento insuperable, olvida aquello que nos es dado conocer de la intimidad del prójimo a través de la intuición fisiognómica. Y no es sólo eso. Sobre todo, sucede que no logra conciliar —síntesis en rigor indispensable para el conocimiento sociológico—, la incomunicabilidad de las conciencias con el hecho de que el "espectador ideal", que acompaña al "yo social" en grados diversos, constituye para James una "parte esencial de la conciencia" (*Principios,* Cap. X, "La conciencia del yo"). La verdad es que el sentimiento de lo humano, al igual que todas las manifestaciones sociales de la experiencia del yo, es independiente de la realidad monádica del sujeto. Pues, rige los fenómenos de la vida humana la tensión interior, antes que la posibilidad objetiva de que se verifiquen ciertos contactos o aprehensiones. Debe imputarse a la insuficiente distinción de estos planos de investigación psicológica de lo intersubjetivo, no poca parte de la vacuidad de los análisis sociológicos. El que la intimidad del prójimo permanezca incognoscible, no excluye que se tienda a comprenderla en su esencia última, como tampoco impide que la representación interior de un espectador ideal de mis actos señale el rumbo cualitativo a no pocos de ellos *.

* Aun cuando no se aprehenda la experiencia vivida del prójimo, sabemos que el sentido de ciertas expresiones humanas nos es dado inmediatamente. Pero, no debe confundirse esta evidencia que caracteriza a la comprensión o la inteligibilidad de la fisonomía del prójimo, con la posibilidad de la existencia de un vínculo directo o inmediato. El problema del conocimiento del prójimo, aunque resulta fundamental para el estudio adecuado de las relaciones sociales, no coincide todo a lo largo de su trayectoria teórica y problemática con las cuestiones que éstas ofrecen. Del mismo modo como frente a un paisaje despiértanse diversos sentimientos estéticos,

IV

Continuando esta breve pero necesaria exposición de algunos de los sistemas más significativos de la sociología contemporánea, veremos que antítesis conceptuales, semejantes a las ya indicadas, estrechan también la perspectiva de las investigaciones de Leopoldo von Wiese. De esta forma, una vez más verificaremos de cómo aún cuando el mencionado autor afirma que lo social es lo interhumano, elude o prescinde de indagar qué es, esencialmente, la experiencia del prójimo.

La continua movilidad o desplazamiento entre dos posiciones extremas, concebidas como lejanía y proximidad entre los seres humanos, constituye para von Wiese lo común a todos los procesos sociales. Por consiguiente, considera como conceptos fundamentales de la sociología los de proceso, distancia y forma social. "La vida social —escribe— es un sinfín de sucesos encadenados en los que los hombres estrechan o disuelven sus relaciones. Los actos de coordinación y disociación, los acercamientos o separaciones son los procesos dentro de los cuales transcurre toda la vida interhumana" *. Wiese pretende haber elaborado un método específico de observación de la vida interhumana. "Lo común —dice más adelante— a todos los procesos sociales dentro de sus diversidades cualitativas es el hecho de que determinen el cambio de una distancia social. El análisis de los procesos sociales se encamina a la medición de esta consecuencia". Así, pues, dado el modo exterior cómo concibe la búsqueda o alejamiento del otro, resulta explicable que se sirva del concepto de *distancia social*, tanto como de su correlato natural el *espacio social*. En su entusiasmo metódico, no repara en afirmar que "para explicar las culturas egipcias o romano antigua, debe penetrarse en el modo de las relaciones interhumanas de aquella época. El objeto de la investigación para la Sociología en cuanto ciencia de las relaciones, es la forma de éstas en cada período histórico..."

no obstante tener por base su visión inmediata, de igual manera, la cólera o la dulzura inmediatamente aprehendidas en el rostro del prójimo no indica que ello nos obligue a vincularnos a él directamente. Con frecuencia se desconoce esta diferencia esencial que guardan entre sí el conocimiento del prójimo y el tipo de relación social. Cf., v. g., las consideraciones de Raymond Aron sobre el carácter complementario y antinómico, a un mismo tiempo, propio del conocimiento del prójimo, en su obra *Introducción a la filosofía de la Historia*, Buenos Aires, 1946, págs. 91-106

* *Sociología*, p. 155. Para lo que sigue véase págs. 126 y 151 a 167, Barcelona, 1932. Además, consúltese la obra *Wiese*, de Luis Recasens Siches, México, 1943, págs. 87 y ss., y particularmente la referencia al behaviorismo en Wiese. Por último, por lo que respecta a algunas consideraciones críticas relativas a su sistema de sociología, véase la obra ya citada de Gurvitch, págs. 125 y ss. y los *Principios de Sociología* de Tonnies, especialmente pág. 96.

Además, la primacía metódica del examen de las estructuras interhumanas, llévale a concebir la "clase" prescindiendo, en cierto modo, de la organización de la producción. "Nosotros —escribe— no explicamos las relaciones mediante las clases, sino las clases por las relaciones". Pero, justamente cuando se invoca la posibilidad de verificar indagaciones históricas y diferenciales, revélase lo estéril de tal método. La concepción casi cuantitativa de lo interhumano, no resulta en rigor lo más adecuado para la comprensión de lo histórico y singular. En efecto, las relaciones de lejanía y proximidad, descríbelas Wiese a manera de procesos puramente exteriores a la condición esencial vivida por el individuo. Son precisiones puramente mecánicas y físicas. Es decir, un acortamiento de la distancia interindividual observable en el espacio social, puede ser, juzgada desde el punto de vista afectivo-espiritual, como de una frialdad absoluta. Y aun cuando el propio Wiese advierte que se observan relaciones sociales que implican una simultánea doble dirección, de acercamiento en un sentido y de alejamiento en otro, siempre se interpone el hecho de que su clasificación únicamente parece válida para una hipotética mecánica social. Claro está, suponiendo que ésta posea algún sentido.

Si se piensa en la distancia interhumana, resulta natural que se concluya por hablar de espacio social. Pero, aunque Wiese previene que se trata de un espacio incorpóreo, que a veces está en contradicción con el geográfico —como, por ejemplo, en la soledad, donde la extrema lejanía física del otro compénsase con la máxima proximidad interior—, con todo, su concepción dinámica del proceso social sólo expresa una movilidad física. Acontece en verdad que su representación de lo humano erige ante nosotros una imagen mecanicista y atomística de lo singular en el hombre. Vemos, por todo lo expuesto, que la visión física de los vínculos humanos, ciérrale a Wiese la puerta de acceso al conocimiento de los motivos últimos reguladores de las actitudes personales. Y ello, aunque se juzgue a sí mismo campeón de lo interhumano en sociología y a pesar de que conciba las "relaciones" como el objeto propio de dicha ciencia. Siempre se mostrará como más fecundo el indagar la naturaleza del vínculo personal, tal como nostros la comprendemos. Esto puede comprobarse, v. g., en aquellos contactos que, condicionando enlaces del tipo de la etiqueta o de las relaciones contractuales, manifiestan simultáneamente unión y desunión, esto es, revelan, cómo se muestra en la cortesía, exterior acercamiento unido a lejanía interior. En dicho caso, debe investigarse la ex-

periencia de lo singular, la inmediatez o mediatización del nexo de que se trata, si se aspira a comprender su carácter diferencial. Así, en las relaciones contractuales, evidénciase la mutua referencia mediata por la índole de los designios impersonales que guía a los individuos, expresando dicha referencia, además, su total actitud vital-cósmica en ese instante, prescidiendo de toda suerte de símiles físicos.

Verdad que es necesario, como piensa Wiese, que al estudio de las culturas y sus diversas manifestaciones, preceda "un desarrollo ya terminado de la doctrina de las relaciones como doctrina de los hombres creadores de la cultura". Y necesario, también, que se investiguen "las relaciones realmente existentes entre los hombres y los grupos, y no las ideologías, aspiraciones, postulados, y sus objetivaciones, emanados de los hombres". Enunciado fecundo en posibilidades, sin duda. Pero, ello sólo será posible a condición de que se investigue la interior latencia de la imagen del prójimo, animadora del sujeto aparentemente aislado y distante. Dicho en otros términos: debemos tramontar las apariencias y límites de la individualidad concebida como entidad de la mecánica y la geometría sociales, para luego descender hasta sus ocultas motivaciones y poder captar el verdadero sentido de las relaciones humanas.

Wiese declara que trata de comprender "procesos de conciencia por circunstancias y procesos sociales anteriores a las motivaciones", lo cual no justifica que una teoría de las relaciones opere solamente con la descripción de nexos y repulsiones, uniones y desuniones, como aspectos fundamentales de la conducta que guardan los hombres entre sí. No cabe desarrollar una doctrina profunda de los fenómenos de la convivencia prescindiendo de las descripciones de la psicología diferencial. Porque, lo cierto es que a veces, existen infinitas diferencias cualitativas entre diversas reacciones de convivencia, aunque, exteriormente, puedan acusar un parecido grado de proximidad o lejanía. En rigor, cualquiera forma de referencia al otro deja tras de sí un largo pasado de tradición personal, de resentimiento, anhelos o aspiraciones frustradas, pasado que penetra y matiza diferencialmente cada contacto humano. De esta suerte, en el estilo de cada vínculo actualízase de algún modo la historia personal del sujeto de que se trata. Si Wiese puede ignorar estos hechos ello obedece, entre otras causas, a que distingue entre contacto y relación social. Tal distingo significa que el mero contacto social probaría la existencia anterior de una especie de estado neutro, de primitivo aislamiento individual.

Fácil es ver que esto constituye una ficción que Wiese acepta como supuesto y punto de partida, al paso que ni siquiera la mecánica concibe cuerpos que no se encuentren en continua interacción. En efecto, considera que la sociología debe prescindir del conocimiento de las experiencias internas y describir, en cambio, una presunta zona objetiva, exterior al individuo, la zona social, de lo interpersonal, de fenómenos constituídos por hechos ajenos a la vida psíquica misma. Claro está que lo precedente no es ya ficción, sino evidente falsedad. Resulta imposible describir cabalmente lo social deformando o borrando los perfiles propios de lo individual; la persona, a su vez, *no puede comprenderse como entidad neutra, porque sólo a través de su continua representación o presencia interior del otro, manifiéstase con plenitud.* El ejemplo analizado a continuación, nos mostrará cómo ciertos datos considerados últimos e irreductibles, sometidos a un examen atento nos dejan entrever nuevos e insospechados horizontes. Ello ocurre, en especial, al ser interpretados siguiendo nuestro *método de la experiencia diferencial del prójimo.*

V

Uno de los errores más notorios en que suele incurrir el realismo ingenuo aplicado a la sociología, es el de imaginar un primitivo estado del individuo, psicológicamente neutro por lo que respecta a los demás, anterior a las relaciones con otro. Dicho estado perduraría en tanto éstas no se establezcan. De esta forma, considérase como dato primario el que un individuo "no conozca" a otro, y el que actúe en consecuencia; esto es, que nada ocurra entre ellos mientras persista ese estado neutro. Pero el hecho es que, ni existe verdaderamente un ánimo caracterizado por la indiferencia primaria, ni el modo como se manifiesta la aparente frialdad puede juzgarse como la condición natural de las relaciones sociales. *No* saludar, al caminar por la calle, a quien se cruza eventualmente con nosotros, supone ya toda una estructura social, señala la presencia de una serie de valoraciones subyacentes. Revélase esto, particularmente, en la prohibición social tácita que coarta el entrar en relación con los demás —excepto en circunstancias especiales, como veremos—, no habiendo sido "presentado" previamente. Mas, tal indiferencia no existe, lo cual queda debidamente probado por el hecho mismo de que al viajar en un ómnibus, por ejemplo, lo "normal" es *manifestar, expresar indiferencia*

por la conducta del prójimo, cosa que, por cierto, supone esfuerzo, nexos latentes, en fin, un relativo estar en función de los demás. El mutuo, mirar tórnase, entonces, alternativo, discontinuo, furtivo casi, e impersonal en cuanto conserva su discontinuidad. Esta asegura, de algún modo, que no se iniciarán relaciones indebidas, ya que la aparente eventualidad del mirar impide el recíproco enlace. Así, una sutil atmósfera de impersonalismo tolera ligeras incursiones por el ámbito del prójimo que no hieren la sensibilidad social. Por otra parte, no debe olvidarse que las tácitas prohibiciones respecto de los "desconocidos", *no* permanecen constantes a lo largo del curso de la historia. Los límites existentes entre lo privado y lo público, experimentan notables oscilaciones y entrecruzamientos en las distintas sociedades. Por eso, acaso cabe imaginar que venciendo inhibiciones originadas de estructuras sociales a ellas adecuadas, dejará de estimularse la experiencia subjetiva —afectivamente percibida como desplacer—, del desconocido. La psicología social evolutiva descúbrenos algunos signos de ello. Recordemos que el efecto social, dado como relativo aislamiento o transitoria reserva, disminuye en la medida en que nos aproximamos a cierta ingenuidad juvenil e infantil. La indiferencia como expresión de sociabilidad, no existe en los niños *.

* La adecuada descripción histórico-evolutiva, del estilo dialogal de los pueblos, nos descubriría los más inauditos y subrepticios modos de latentes referencias al prójimo, bien que disimulados bajo supuestos monólogos. Obsérvase en los onas por ejemplo, toda una serie de tabús dialogales y de aparentes indiferencias y distanciamientos. Así, existe cierto soliloquio ritual, en cuanto que el hombre no debe dirigirle la palabra al padre de su mujer, por lo que aquél sólo puede hacerse entender por su yerno a través del soliloquio. Del mismo modo, la suegra y la nuera nunca llegan a charlar libremente. Sucede, por último, entre dichos primitivos, que aun reinando una tensa espera, nunca saludan a quien llega, a pesar de que haya estado ausente durante largo tiempo. Analizando estas costumbres, Lowie llega a la conclusión de que una de las características esenciales de la educación primitiva, reside en «el respeto por los sentimientos ajenos, pues con excepción de los padres, autorizados a tener cierta familiaridad o arrebatos de cólera, se evita todo cuanto pudiera herir a los demás» (*Antropología Cultural*, C. XV). Esto es, el tipo de sensibilidad ante el prójimo resulta ser una función histórica y el primitivo estado neutro del individuo, una vana ficción. De hecho, siempre acompaña al hombre una expectación de lo humano, una imagen interior del prójimo

Ascendiendo ahora al plano propio de la sociología del conocimiento, obsérvase también evolución, por lo que respecta a las formas cómo es transmitido, formas estrechamente vinculadas al sentimiento de lo íntimo. Landsberg indica, por ejemplo que el círculo socrático no constituía una escuela cerrada. «La esfera de la enseñanza socrática era la ciudad entera. Sócrates enseñaba a quien encontraba y a quien iba a él; y el que atendía era su amigo y discípulo». Complementa su observación agregando que para los meridionales la casa no representaba un recinto separado de la publicidad. Por consiguiente, entre los griegos, a su juicio, compenetrábanse lo privado y lo público, «el yo social y el íntimo.»

La sociabilidad griega poseía rasgos peculiares. El estilo propio de la conversación durante los banquetes—que para los griegos representaban valiosas ocasiones para revelar espiritualidad y elocuencia—, deja entrever dichos perfiles singulares. Como característica de tales reuniones, al menos en el siglo V, Burckhardt destaca «aquella franqueza e ingenuidad en hablar de las condiciones de la vida, así como la ausencia de la modestia moderna...» (*Historia de la*

Ya el mero cruce de las miradas en el tránsito callejero, desencadena un recíproco ciclo de afectos, imágenes y pensamientos. Y según el ánimo que domine a los sujetos y la penetración de sus respectivas intuiciones fisiognómicas, se iniciarán personales cursos de divagación que, no obstante su discontinuidad y mutuo "desconocimiento", denotan real interacción e interatracción inclusive.

También Simmel ha observado estos hechos. En su digresión sobre la sociología de los sentidos, dice que en la mirada cara a cara se manifiesta "la reciprocidad más perfecta que existe en todo el campo de las relaciones humanas". Por ello, la acción recíproca que se establece entre quienes se miran mutuamente júzgala, con razón, como "la relación mutua más inmediata y más pura" que existe. Naturalmente, al estudiar el simbolismo del rostro, Simmel deja de ser formalista; sin embargo, no en grado tal que ello le permita trascender el puro mecanicismo de las acciones recíprocas, hasta el punto de alcanzar la esfera primordial de la experiencia del prójimo. No titubea en decir, corriendo el riesgo de lesionar seriamente la coherencia de sus principios, que lo transmitido por la primera mirada del otro no puede expresarse conceptualmente, "sino que es la aprehensión inmediata de su individualidad". En efecto, repárese en que esta última afirmación parece oponerse a su teoría de la generalización de la imagen de la persona ajena. Existe, sin embargo, algo viviente en

cultura griega, Barcelona, 1947, tomo IV, p. 353). Sin embargo, nos previene que la cortesía no se encontraba ausente de estos festejos si bien «tenía límites tan fijos como la moderna, aunque sean distintas» (p. 353). Y Burckhardt precisa dónde se sitúan esos límites: «Al lado de una moralidad y cortesía más fina que la moderna se presenta, en gran contraste con la sociabilidad de nuestros tiempos, la franqueza en el hablar de las emociones del alma propia y de las inclinaciones de otros, revelándose lo que parece ser una indiscreción sorprendente, pero que, sin embargo, tiene sus límites fijos» (p. 356). Justamente por esa desbordante espontaneidad, a nuestro historiador la parece que la sociabilidad es inherente a los griegos en el sentido que todo conduce a ella y que «todo se precipita hacia donde se discute y se habla». Menciona, como prueba de ello, la respuesta atribuída a Alcibíades al preguntársele por el fruto de sus divagaciones filosóficas «la posibilidad de relacionarme con todo el mundo sin timidez.» (p. 359)

Las observaciones precedentes indican la existencia, en la sociedad griega de los siglos IV y V de un especial tono afectivo regulador de sus vínculos y de su ***sensibilidad social.*** Refiriéndose a los *Caracteres* de Teofrasto, Burckhardt hace notar que esta obra no sólo describe disposiciones eternas del género humano sino rasgos típicos de aquellos tiempos. Piensa, por otra parte, que la «amplitud» de las observaciones de Teofrasto, únicamente fué posible debido a «la publicidad completa de la vida ática». Así, pues, no parecía reinar, entonces, aislamiento social alguno: «Los atenienses estaban constantemente ***en scène*** y en relación unos con otros, creando la fraternización general un ambiente que se distingue completamente del moderno, así que, por ejemplo, el adulador es mucho más pegajoso de lo que sería posible en nuestros tiempos» (tomo V, p. 427).

Acerca del sentido religioso de ciertos actos públicos considerados como expresión de asociación humana, de íntimo enlace entre los miembros de la comunidad véase la descripción de las comidas públicas en la antigüedad, en *La ciudad antigua*, de Fustel de Coulanges, Libro III, Cap. VII.

tales contradicciones. Reside ello en que delatan el rumbo inhibido del indagar, que aflora tan pronto como el autor abandona el sistema a favor de la espontaneidad. Pero, volvamos al examen de las implicaciones encerradas en la relación de desconocimiento.

Ahora bien, ¿cómo se produce la ruptura de este círculo de inhibiciones, de qué manera establécense nuevos vínculos? Sólo nos importa considerar aquellos nexos que se originan prescindiendo de estilos de presentación ya fijados. Veremos, entonces, que el modo de manifestarse de dicha ruptura, señala la presencia de ocultas motivaciones. Ello puede acontecer al ser testigos de un accidente, lo que provoca calurosos comentarios por afectar a la generalidad de los presentes; asimismo, al entrar de compras en una tienda; o bien, puede ocurrir que preguntemos en la calle por una dirección desconocida (en este último caso, por otra parte, el contacto con el extraño es favorecido porque presentimos que tal pregunta le hará posible desplegar con placer su benévola espontaneidad). Podría enumerarse, fácilmente, una larga serie de situaciones semejantes. Mas, en todas ellas el elemento común resultará ser que el valladar psicológico es salvado por medio de un salto a lo impersonal. Claro está que estos tipos de vínculos impersonales deben poseer corta duración. En caso contrario, pronto advertimos que si los comentarios continúan, ello nos obligará a pisar un terreno personal que constriñe a darse a conocer, a despedirse o alejarse con cierto ritual. Este hecho de estar inhibido frente al prójimo —y cuyo relajamiento comienza en zonas impersonales de una relación—, se reproduce en sentido inverso cuando alguna disputa culmina en el alejamiento mutuo. Entonces los individuos degrádanse recíprocamente, con injurias que desfiguran por su carácter impersonal. Tórnase, así, a una primitiva situación de desconocidos, artificialmente tensa *. Contemplemos ahora otro aspecto de las relaciones espontáneas. Si al dirigirnos a un desconocido, expresamos algo que no sea manifiestamente impersonal y susceptible de ser respondido en el mismo plano, debemos esperar, además de la perplejidad consiguiente, una sonrisa sardónica en la que va disimulado un diagnóstico de trastornos tenidos por evidentes **.

* También la sensibilidad para las injurias, experimenta oscilaciones en el curso de la historia. El mismo Burckhart reconoce la existencia, en la Atenas de Sócrates, «en contraste con lo actual», de una «peculiar insensibilidad» a las ofensas. *Ob. cit.*, Madrid, 1936, tomo II, pág. 336-337.

** Naturalmente, en ciertos casos el trato con extraños puede constituir un síntoma inequívoco de locura. Sin embargo, la proyección de este hecho al plano de lo patológico no revela, únicamente, que se sigue la línea del menor esfuerzo, sino que tal criterio suele ocultar la singular índole del fenómeno social que analizamos.

Aflora aquí todo un mundo de supuestos y cambiantes experiencias. Mas, también puede acaecer, por el contrario, que el diálogo mismo derive hacia lo singular de manera espontánea, o súbita, tan pronto como ocurren acontecimientos de tal magnitud y significación —catástrofes, terremotos—, que inducen a romper toda suerte de inhibiciones y a establecer, por lo mismo, contactos singularizados.

Obvio resulta todo esto, y acaso trivial. No obstante, su significado último no ha sido debidamente investigado. Innumerables modalidades de contactos sociales, únicamente son posibles merced a la reducción del instante vivido a una función impersonal. Se comprende, de esta forma, como lo observa Simmel, que durante un baile se produzca intimidad física entre personas extrañas, no sólo porque el ser huéspedes del mismo anfitrión engendra un vínculo subterráneo, sino también por el formalismo y el carácter impersonal y anónimo de los lazos que se establecen. Por igual causa, cabe hacerle confidencias a extraños, ya que no existiendo una relación individual, ellas no prestan intimidad al contacto que las motiva. Pues, la intimidad no depende —lo enuncia Simmel justamente—, del contenido, sino de la índole del nexo, de su tono de individuación. Pero el sentido de este tono no puede captarse con meras consideraciones acerca de los límites de la discreción. Para ello son necesarias investigaciones acerca del sentimiento de lo humano, que lejos de limitarse a afirmar la existencia de lo social en sus puras objetivaciones formales, tiendan, por el contrario, a penetrar en el mundo interior, subterráneo, de ese aparente aislamiento, lleno de humanas expectaciones. Y si realmente Simmel no extrae las consecuencias adecuadas de las observaciones precedentes, ello se debe a que la significación del oscilar social entre lo singular y lo impersonal, no le puede ser dada en virtud de las limitaciones inherentes a su teoría del fundamento de las relaciones humanas. Expresa en ella —al exponer el sentido social de la lucha—, que todas las relaciones interpersonales divídense según el asentimiento prestado a dos encadenamientos

Porque, si bien es cierto que los hipomaníacos, por ejemplo, manifiestan propensión a conducirse con los extraños como con los íntimos (Bleuler), y los hebefrénicos, dementes seniles y paralíticos entablan conversación con todo el mundo y saludan cordialmente a los desconocidos (Rorschach), no lo es menos que los autistas, patológicamente inmovilizados en su yo distante y como remoto, no hablan a nadie. Por otra parte, existe una diferencia inequívoca entre el hablar del sujeto demente y el dialogar propiamente social. En el primero, no hay signos de referencias objetivas—como es el caso en el individuo normal—, ni espera de comprensión, ni acción recíproca; no se atiende a la actitud de los otros, ya que la conducta es rígida y, como ocurre con las ilusiones, dicho discurso no es susceptible de ser verificado por los demás. Finalmente, en la psicopatología del lenguaje mismo se rastrean manifestaciones de anormalidad, en el sentido que los delirantes tienden a emplear un lenguaje emotivo, antes que un lenguaje proposicional objetivo.

de posibilidades. O la base espiritual de los vínculos la constituye un instinto que, por su misma naturaleza, se desenvuelve aún en ausencia de estímulos externos, buscando un objeto adecuado, un objeto que la fantasía y la necesidad convierten en adecuado, o bien, su fundamento anímico reside en la reacción provocada en nosotros por la existencia de otra persona. Cuando Simmel concluye que las relaciones entre los hombres limítanse a dicha oposición —dada entre la autonomía de las direcciones de odio y de simpatía que independientemente de los estímulos exteriores crean su objeto de referencia, en contraste con la tendencia a reaccionar en función de ajenas actitudes—, no toca las experiencias internas originarias que animan la esfera de lo interhumano. No alude, en suma, a la urgencia de actualidad personal, de realidad, que estimula los impulsos de interatracción *.

* Si se quiere descubrir el misterio del mundo de la convivencia, es menester llegar a conocer la índole de las experiencias personales *anteriores* a la relación. Y nada de paradojas. Pero es que en la *latencia interior de prójimo* reside, verdaderamente, el espíritu que anima los contactos humanos. En cambio, al comenzar las indagaciones atendiendo sólo a las actitudes que limitan, concretamente, con la realidad misma de los vínculos, se desarrolla una suerte de *mecánica de las relaciones*. Ello es lo que le ocurre a J. P. Sartre cuando, en *El Ser y la Nada* y en sus obras literarias, particularmente en *El aplazamiento*, novela el sentido de la mirada humana y de la presencia del otro.

Mediante la mirada, el otro se distingue de una cosa y aparece como individualidad. Y por el contrario, cuando alguien nos mira nos descubre, a su vez, como cosas. «Lo que yo capto inmediatamente—escribe Sartre—no es que haya alguien, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo que puede ser herido...» Es decir, la ajena contemplación es juzgada como creadora de la imagen del propio cuerpo. Tan pronto como «aparece otro», ya no se es dueño del mundo, verificándose una nueva ordenación del contorno objetivo. «Entonces fué cuando comprendí que uno no podía «alcanzarse» sino a través del juicio de otro.»

Por este camino desarrolla también una especie de mecánica de la vergüenza (mecánica, pues en la psicología de Sartre todo parece depender del impulso inicial y en este caso, de quien mira o de quien es mirado). Porque la vergüenza supone — para Sartre — el sentir que uno es percibido como una cosa por el otro, conversión en cosa en la que se pierde la libertad. «La vergüenza no aparece en la mirada sino como el sentimiento original de la derrota; no vergüenza porque yo haya cometido tal o cual pecado, sino vergüenza simplemente de haber «caído» en el mundo. El pudor y, en particular, el temor de ser sorprendido en estado de desnudez no son sino una especificación simbólica de la vergüenza original: el cuerpo simboliza aquí nuestra objetividad» sin defensa.»

Todo se reduce para Sartre, tal parece, al dilema que surge entre ser mirado o ser uno quien mira. El ser visto por otro representa, a juicio de este escritor, un hecho elemental, irreductible. El hombre es aquello por lo cual uno puede ser visto. «A cada instante otro me contempla...» Por otra parte, según que nuestra mirada subordine al otro, o que el mirar ajeno nos subordine a nosotros mismos, rescata la libertad o nos encadena. Hay en este análisis de Sartre algo de aquel temor que invade al hombre que marcha sigilosamente por la selva. Se desliza, atento a ser quien primero mire al tigre emboscado, antes de sentirse de pronto paralizado, al percibir ya clavada en él la pupila del felino.

Sartre dramatiza, en verdad, una idea expuesta por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, en el capítulo «El saber absoluto». Dice en dicho lugar que el «mismo ser-para-sí es tan sólo un momento, que no hace sino desvanecerse y transponerse en su contrario, en el ser-para-otro, de que se había despojado». Y en cuanto la alternativa existente entre mirar o ser mirado adquiere — a juicio de Sartre—, cierto tono de lucha y hostilidad, recuérdese también aquel pasaje de la *Filosofía del Espíritu* de Hegel, en el que se expresa que «el combate que trae el reconocimiento recíproco de los yos, es un combate de vida o

Cada vez que en las ciencias sociales observamos la delimitación muy rigurosa de un proceso determinado, es aconsejable sospechar la insuficiente discriminación del objeto que se investiga o, al menos, su artificial aislamiento. Ello es aplicable, particularmente, a aquellos casos en los que se describe el tránsito de una a otra actitud a manera de un salto cualitativo, o en que se postula la existencia de un primitivo estado anímico neutro frente a los demás y anterior a la relación social. Es lo que sucede con la investigación de lo interhumano en sociología. Así, por ejemplo, aun cuando Simmel reconoce que la indiferencia, en la vida de la gran ciudad, es pequeña, y poco natural, admite, al igual que Tönnies y Wiese, un comienzo de los nexos sociales, definitivo y casi rotundo, en el hecho de la "presentación". El acto de "trabar conocimento" le parece una "relación que tiene un carácter sociológico muy peculiar". Indagando, de esta forma, la variabilidad de lo experimentado como íntimo, según que alternemos con personas pertenecientes a nuestro círculo de vida o con extraños, descubre la existencia de un "límite típico" de discreción que no debe ser penetrado en las relaciones sociales, "en sentido estricto". Ahora bien: éstas son, para Simmel, "las que se dan entre conocidos".

Tönnies, por su parte, desconociendo también las acciones recíprocas operantes entre los individuos, anteriores al hecho de la presentación, postula un comienzo raigal de los nexos, en términos tales que no dejan lugar a equívoco alguno. "Parto, por lo pronto, —escribe en sus *Principios de Sociología*— de que sólo cabe pensar como objeto de la vida social las relaciones positivas, tanto entre los hombres como entre las agrupaciones humanas. A la cabeza de las mismas pongo la relación del simple conocimiento que inaugura una presentación, y que es en sí neutral, pero

muerte. Cada una de las dos conciencias de sí pone en peligro a la otra, y se pone a sí misma en peligro, pero solamente en peligro, porque cada una de ellas tiene muy bien a la vista la conciencia de su vida, en cuanto ésta constituye la existencia de su libertad» (capítulo «La conciencia de sí, que reconoce otra conciencia de sí», 57).

Esta mecánica sartriana, consistente en las reacciones condicionadas por las aprehensiones personales recíprocas, permanece en la periferia del fenómeno de la real experiencia del prójimo constituyendo, acaso, sólo la mera exterioridad propia de su modo de manifestarse. En fin, cabe dirigir a Sartre la misma crítica que a Feuerbach. En efecto, dice éste en *La esencia del cristianismo* (Primera Parte, Cap. IX) que «el otro hombre es el vínculo entre yo y el mundo. Yo existo y me siento dependiente del mundo porque primero me siento dependiente de otros hombres». El yo y el tú son aquí—como en Sartre, con pequeñas diferencias—formas vacías e impersonales átomos-individuos. El vínculo no es representado desde la experiencia recíproca de la singularidad personal. Feuerbach no concibe—y parece que tampoco Sartre—la relación humana como proceso de mutua actualización de valores encarnados por el individuo. El concepto de «el otro» representa únicamente la condición para adquirir conciencia de la limitación frente al mundo. En la Cuarta Parte de esta obra, Cap. III «Experiencia de lo humano e ideal del hombre», perteneciente al volumen segundo, volveremos a tratar este problema.

con tendencias a un carácter positivo''. De suerte que, para Tönnies, iníciase en el ''simple conocerse'' toda una serie ascendente de nexos de recíproco agrado y proximidad, que, continuándose en la ''amistad'', y pasando por la ''confianza'' llega hasta las ''relaciones de unión'', en las que descubre una germinal referencia a lo normativo, al deber ser. Del mismo modo, Wiese parte de la consideración de un estado previo de aislamiento que, ascendiendo hasta el plano del contacto y recíproco conocimiento, culmina en los diversos grados de las relaciones de proximidad.

Verdad es que los mencionados investigadores desenvuelven, de preferencia, una teoría de las relaciones. Pero, éstas sólo pueden delimitarse con viviente rigor, a condición de penetrar en los estratos profundos de lo interhumano, donde se prefiguran su cualidad y futura dirección. No debe olvidarse, por otra parte, que es el sentido latente de la referencia al prójimo, anterior a la relación misma, el que verdaderamente la configura.

VI

El sistema de A. Vierkandt representa otro ensayo de determinación de lo interpersonal que, en cierto modo, se aproxima a nuestro intento, sólo que desplazándose desde el formalismo hacia el psicologismo. Todas sus consideraciones sociológicas revélanse como una nueva variación sistemática de la antítesis existente entre comunidad y sociedad, oposición conceptual que, como ha advertido Freyer, jalona con sus diversas manifestaciones la historia de la sociología alemana. Sin embargo, según veremos, encuéntranse en Vierkandt atisbos de la fenomenología de la experiencia de lo humano que, por momentos, desenvuelven pensamientos que marchan paralelamente a nuestro método. Sepáranse, en efecto, justamente en aquel punto donde la descripción de la *objetividad de las relaciones*, vinculada para nosotros a la total actitud objetiva del individuo, debe primar sobre su pura concepción subjetiva.

Vierkandt comienza reconociendo que los vínculos que se establecen entre el hombre y su prójimo, difieren esencialmente de los nexos que le ligan al mundo, excepto en aquellos casos en que se proyectan sobre éste el espíritu y los poderes de lo humano. Por ello, dice que el ''prójimo es para él algo más que un mero medio de satisfacer un interés cualquiera; las relaciones para con él tienen su propio valor en sí independientemente

de influjos externos, tanto provechosos como dañinos. Y en esto hay una íntima trabazón que confiere una colaboración particularísima y única, a todas las situaciones y vivencias anímicas en el trato del hombre con el hombre. Este íntimo enlace constituye la esencia de la sociedad, entendiendo aquí esta palabra de múltiple significado en su más lato sentido sociológico" *. De lo cual infiere la existencia de interacciones específicas operantes entre los hombres, de acciones recíprocas que no pueden actualizarse más que en la esfera de lo interhumano. Volviendo luego la mirada hacia la experiencia interna que acompaña a la relación de comunidad, afirma que "implica siempre un enriquecimiento, dilatación y elevación del yo", " . . . una disposición íntima en la que el individuo se siente dilatado y, en cierto modo, se funde con sus compañeros de grupo".

Vierkandt descubre en estos influjos primordiales ejercidos por el hombre sobre el hombre mismo, y en la vivencia de comunidad concebida como plenitud interior, el substrato impulsivo propio de los instintos sociales. Opina, por eso, que el instinto o sentimiento de la propia dignidad, el tender a hacerse valer, por ejemplo, obedece, antes que a otra estirpe de temores, al temor a la vergüenza y la burla. De esta suerte, el enlace

* *Filosofía de la sociedad y de la historia,* La Plata, 1934, págs. 15-16. Además, para la exposición que sigue véanse págs. 18 a 71.

Recordemos que Husserl también diferencia la peculiaridad de las relaciones entre los «yos», de las existentes entre el individuo y las cosas y de las relaciones que guardan estas mismas entre sí. Ello hace posible el carácter específico de los enlaces de comunidad, como relaciones de centros de intencionalidad. Claro está que el concepto de comunidad adquiere en Husserl un sentido que difiere esencialmente de la acepción puramente sociológica. Así, la posibilidad de mutuas introafecciones no supone recíproca dependencia entre los individuos. Por eso la «comunidad fenomenológica» no lleva implícita la necesidad de prójimo, en el sentido que damos aquí a esta expresión, puesto que las mónadas son autosuficientes y la coincidencia parcial de las representaciones tampoco supone interatracción. En conexión con esto mismo, quede indicado que, en rigor, la fenomenología de la experiencia del prójimo sólo investiga el sentido ontológico y gnoseológico que fluye del hecho de la existencia de una pluralidad de sujetos y de su recíproco representarse. N. Hartmann, que expone las *aporias* del problema del yo y del otro menciona por ejemplo, el hecho de cómo la irreversibilidad de la relación cognoscitiva no es válida en el plano de lo intersubjetivo, dado que el sujeto puede desempeñar tanto el papel de tal, como convertirse en objeto para los otros sujetos. Dicho análisis, por cierto, no toca la esfera propia de la variabilidad histórica de la experiencia del prójimo y de lo experimentado por el hombre como su intimidad. Del mismo modo, tampoco nos señala el camino aquella conclusión en la que Hartmann expresa que, concediendo al yo ajeno la misma realidad y trascendencia atribuída a los otros objetos, «la ontología suprime de un solo golpe la *aporia* del yo extraño. . .» (*Les principes d'une métaphysique de la connaissance,* París, 1946, tomo II, págs. 26 a 32). Repetimos pues, que el problema planteado por Hartmann y la fenomennlogía de Husserl como la coincidencia parcial de las representaciones de los distintos sujetos—a juicio del primero no menos enigmática de lo que sería una coincidencia absoluta—, es muy diverso del problema, por nosotros planteado, de la experiencia ético-psicológica del prójimo y de su variabilidad histórica. Lo mismo debe decirse de la fenomenología social y de su intento de concebir los hechos sociales a través de sus manifestaciones psicológicas, pero aislados de la singularidad de lo individual. Hartmann y Husserl, en fin, desarrollan un problema correspondiente a la teoría del conocimiento; en esta obra, en cambio, desenvuélvese un saber acerca del hombre en sentido histórico-antropológico.

íntimo del individuo con el contorno social se establece en base a la estimación que despertamos al someternos al juicio de la comunidad. Mas, con ello, Vierkandt elabora una especie de teoría puramente reactiva de la experiencia del prójimo en la que, como luego veremos, falta el momento de la objetividad de la relación. Y véase su limitación teórica en el siguiente enunciado: "El reconocimiento o el menosprecio del prójimo integra mi personalidad". En el impulso de obediencia, igualmente, ve una manera de participación en la que al identificarse el individuo con el jefe experimenta un ensanchamiento del yo. Vislumbra, de esta forma, cierta espontaneidad en la subordinación y, asimismo, cierto íntimo y esencial enlace en la apropiación interior de la personalidad respetada. Eso distingue, es verdad, pero no repara en lo mediato, en la deformación de los vínculos interpersonales que acarrea el hecho de identificarse con el jefe. Lo cierto es que, sin penetrar en la antropología de la convivencia no puede determinarse cabalmente el contenido, positivo o negativo, de cualquiera relación social.

Para Vierkandt, no se encuentra el hombre frente al hombre como ante un ser distante, extraño, cerrado en sí mismo y aislado. Ningún abismo infranqueable separa el yo del no yo. "Junto a la conciencia del yo —escribe— hay una *conciencia del nosotros* como un estado igualmente peculiar e irreductible". Según la mayor o menor intimidad del enlace, opone a las relaciones de comunidad las relaciones de reconocimiento, de lucha y de poderío, en las que el nexo interior es mucho menor, tendiendo por ello a la sociedad propiamente tal. Ni siquiera en la relación de lucha falta el momento de proximidad anímica, al menos como recíproco reconocimiento del valor de los juicios respectivos, como sucede, por ejemplo, entre quienes se injurian. Pero también aparece en Vierkandt —al igual que en Wiese—, la descripción de uniones y separaciones, siguiendo cierto símil cuantitativo y físico, con lo que se borra lo diferencial y objetivo propio de los diversos vínculos humanos. Dice, así, que en las relaciones de comunidad, de familia, de linaje y tribu, encuéntranse los hombres estrechamente unidos; y anota, por el contrario, que en las relaciones contractuales, sólo se produce la proximidad en un determinado punto, y alejamiento en otros. Una vez más, adviértese aquí la necesidad de fundamentar una psicología diferencial que investigue la cualidad de los vínculos interhumanos; pues, el saber objetivo del acercamiento o lejanía interiores de los individuos entre sí, únicamente puede desenvolver-

se a partir del conocimiento de la total situación vital-cósmica del sujeto, y sólo muy imperfectamente por la descripción material de los contactos personales.

Con todo, Vierkandt llega a afirmar que a la peculiaridad de las distintas relaciones, corresponde una moral particular y una capacidad diversa para aprehender lo singular en el prójimo; es decir, establece un enlace genético entre cierto tipo de vínculo y determinadas virtudes. La justicia, v. g., es la virtud cardinal de la relación de reconocimiento, y la valentía, la virtud de las relaciones de lucha. Por otra parte, el despliegue de la disposición amorosa está limitado, para Vierkandt, generalmente, a la existencia de la comunidad. "Las más altas tareas éticas en la vida de la comunidad —escribe—, se pueden resumir bajo el nombre de *amor*, tanto si se piensa en el calor de la entrega frente a formaciones impersonales, como en la disposición para ayudar al prójimo o, finalmente, en la capacidad para estimar el valor de toda persona singular".

Pero, el hecho de contraponer la comunidad a la sociedad, o de señalar que a las formas fundamentales de relación corresponde una moral peculiar, no significa, al propio tiempo, penetrar en la esencia y sentido de lo interhumano. Ello ni siquiera acontece, necesariamente, aunque se hable, como lo hace Vierkandt, de la "preponderancia ontogenética" o de la primacía de la comunidad en las etapas inferiores de la cultura. Antes que un atisbo científico, descúbrese aquí una real valoración. El mismo Tönnies declara que existen fundamentos para concebir éticamente el concepto de comunidad, ya que no el de sociedad. En todo caso, proclamar el primado de la comunidad, a la manera de Tönnies, Scheler o Vierkandt, no indica la previa elaboración de un criterio sólido para determinar la objetividad de las relaciones. Es decir, cuando Scheler dice en su *Etica* que "no hay sociedad sin comunidad" y que "toda posible sociedad queda, pues, fundada por la comunidad", ya que sólo ésta puede existir sin aquélla, no prueba con ello que perciba la esencia diferencial de los vínculos personales en su condicionamiento originario. Esta insuficiente determinación del carácter de los nexos espirituales, explica las amplias oscilaciones de sentido experimentadas por estos conceptos. Es así como Max Weber observa que todo enlace social, originariamente de tipo racional o afectivo, puede tender a convertirse en su contrario, dado que los vínculos sociales participan tanto de la comunidad como de la sociedad.

En Vierkandt —al igual que en Tönnies o Weber— la comunidad familiar resulta ser el arquetipo del enlace de comunidad. Pero a pesar de ser el amor el estado íntimo que para Vierkandt expresa la vida de la comunidad, en contraste con el "complejo de formas frías y laxas" que caracteriza a la convivencia racionalizada, limítase, con todo, a la consideración casi cuantitativa de las distancias sociales. O bien, detiénese en la idea de la fusión impersonal, tal como acontece cuando describe la disposición íntima propia de la vivencia de comunidad, caracterizada, a juicio de Vierkandt, por el sentimiento de dilatación del yo y de fusión con los compañeros de grupo. Todas estas ambigüedades se comprenden por la evidente indeterminación encerrada en las ideas de proximidad y lejanía sociales. Como ya quedó indicado a propósito de Tönnies, las relaciones de comunidad familiar, pese a su virtual acercamiento interior no señalan, por sí mismas, su cualidad diferencial. La pura descripción de uniones y repulsiones no constituye un criterio válido para determinar la *objetividad de las relaciones.* Mas aún: la máxima proximidad interhumana concebible, puede no estar exenta de impersonalismo o de mediatizaciones y, por tanto, carecer de objetividad y realidad. "No en todas partes donde se rompe la distancia, —comenta Freyer a este respecto— ni tampoco donde las almas se funden y los corazones se acercan entre sí el resultado es una comunidad". Por olvidar estas conexiones esenciales, no resulta extraño que Vierkandt, al tocar la esfera propia de la fenomenología de la experiencia del prójimo —al analizar, por ejemplo, el instinto o sentimiento de la propia dignidad—, se limite a bosquejar rasgos negativos del coartarse frente a los demás, tales como la necesidad del reconocimiento ajeno o el sentimiento de inferioridad ante los otros, que concibe como fuentes de la vivencia de la personalidad.

Ausentes por igual, fantasía y artificio, digamos que *existe un nexo profundo hacia el que convergen el anhelo de realidad y la ingenuidad de las relaciones.* Es decir, hay una honda manera de aproximarse al prójimo que no queda suficientemente caracterizada cuando se la representa como pura proximidad; en cambio, se percibirá su verdadero sentido, al describir sus peculiaridades como manifestándose en el creciente ascenso hasta lo real a que impulsan lo ingenuo, objetivo y directo de los vínculos interhumanos. Hipótesis fecunda, en razón de que *por el problema de la objetividad de las relaciones, entendemos indagar la verdadera dirección y cualidad espiritual de la referencia a los otros.* Ello encierra a su

vez, la posibilidad de comprender mejor el sentido de las diversas estructuras sociales. Así, pues, no se trata de una oculta valoración de la inmediatez, como podía ser el caso, sino de investigar el verdadero nivel intencional como fundamento hermenéutico de la teoría de las relaciones *.

Claro está que para llegar a conocer en su tono diferencial las direcciones de objetivación de los nexos personales, *es necesario penetrar previamente en todas las conexiones esenciales vital-psíquicas que implica una relación humana*. Y tal es la tentativa en la que se esfuerza la antropología de la convivencia que vamos bosquejando, al simultanear la descripción de la total actitud vital-cósmica del individuo con la descripción de los recíprocos influjos operantes entre su actitud frente al mundo y al hombre mismo. Esto es, necesidad de conocer el hombre, en primer término. Francisco Ayala está, por eso, en lo cierto cuando piensa que "el punto de partida para la construcción de la ciencia sociológica deberá ser, pues, una antropología filosófica que establezca con rigor la esencia de hombre y que, sobre la base suministrada por sus determinaciones, se dirija hacia el objeto particular constituído, dentro de la totalidad de su vida, por las realidades sociales" **.

Ahora bien: fluye de todo lo precedente que las determinaciones antropológicas más significativas para el conocimiento de una sociedad cualquiera, se manifiestan en las relaciones de convivencia. Por ello, al penetrar en la vida cultural americana, juzgamos esencial indagar las peculiaridades del sentimiento de lo humano.

VII

Deberemos continuar, a pesar de lo ya expuesto, este recuento, acaso monótono, de puras aproximaciones formales a una teoría de las relaciones. Formales, por escasamente fundadas en una verdadera fenomenolo-

* Advirtamos que no se incurre en contradicción al caracterizar el hecho de la referencia directa al prójimo por medio de la expresión «relación objetiva». Por el contrario. El significado de «objetividad» aplícase aquí adecuadamente y con entero rigor. Pues, tender a aprehender al individuo en su singularidad, vale tanto como referirse a él objetivamente. Esta consideración puede extenderse legítimamente al sentido general de lo objetivo. En efecto Nicolai Hartmann, tratando del empleo correcto e incorrecto de la palabra objetivo, dice que solamente la creación inmanente, la imagen producida por el conocimiento, debería ser designada como objetiva, en tanto que constituye una representación verdadera de los rasgos propios del objeto. Por consiguiente, piensa que la palabra «objetivo» no debe ser empleada para el objeto mismo (*Ob. cit.*, tomo I, pág. 135).

** *Tratado de sociología*, Buenos Aires, 1947, tomo I, p. 327.

gía de la experiencia del prójimo. Considérese, por otra parte, como ya se indicó, que los investigadores que intentan fijar el objeto propio de la sociología, parten del estudio de las acciones recíprocas como configuradoras de la conducta humana. Justo resulta, entonces, delatar esta contradicción que guardan entre sí el objeto fijado y el método empleado en aprehenderlo.

Prosiguiendo, veamos ahora cómo R. M. Mac Iver cree entrever en la comunidad —vida en común— la existencia de una primaria unidad. Manifestaríase ésta en el hecho de producirse el simultáneo ascenso de la individualidad y la socialidad *. Y aunque Mac Iver estudia preferentemente el aspecto interpersonal de las asociaciones, declara que el desarrollo de las personas y las relaciones entre ellas constituye un solo campo de análisis. Dicha primaria unidad comunal le permite, por decirlo así, desubstancializar las relaciones al concebir la creciente interiorización de la persona, como correlativa a la diferenciación social, creciente también. Su ley fundamental del desenvolvimiento de la comunidad, queda formulada de la siguiente manera: "La socialización y la individualización, son dos lados de un mismo proceso". Y como para Mac Iver, además, la individualidad y la socialidad constituyen aspectos unitarios de la persona, complementa su ley diciendo: "a medida que se desarrolla la personalidad, de uno y de todos, da lugar al desenvolvimiento doble de la individualidad y la personalidad". En fin, aun la expresa en una tercera forma: "La diferenciación de la comunidad está en relación al crecimiento de la personalidad en los individuos sociales". Ahora, si perseguimos la íntima coherencia de estos enunciados, veremos que coinciden con aquellos otros en que los vínculos quedan reducidos a la actitud interior. Es decir, la sociedad no le parece relación, sino seres relacionados, de suerte que sus funciones subordínanse a las de la personalidad. Cabalmente, la sociedad está interiorizada en los distintos individuos. Y así, ascendiendo por este curso de secuencias, Mac Iver llega a decirnos que el despliegue espiritual interno determina un cambio correspondiente en las relaciones mutuas e incluso en la estructura social, en las costumbres e instituciones. Todo ello culmina en su profunda formulación final: "El desenvolvimiento actual de la personalidad conseguido en y por la comu-

* Consúltese su obra *Comunidad*, Buenos Aires, 1944, en especial págs. 90, 195, 431-432.

nidad, por sus miembros, es la medida de la importancia que éstos conceden a la personalidad en sí mismos y en sus semejantes".

Limitaremos las consideraciones críticas al mínimo análisis, impuesto por el rigor necesario a una delimitación científica de los hechos propios de la experiencia primordial del prójimo. Advirtamos, entonces, que Mac Iver establece una conexión esencial entre el desenvolvimiento de las formas sociales y la plenitud de la personalidad humana. Obsérvese, también, que en el último enunciado los influjos recíprocos propios de la esfera interhumana, represéntanse como la fuerza configuradora de la autonomía de la personalidad, cuyo poder aumenta en la misma medida en que progresa la actualidad y plenitud interiores y, en fin, el curso de la vida misma. Sin embargo, Mac Iver no elabora con ello una doctrina concreta del sentimiento de lo humano. Descubrimos en él, es cierto, un seductor juego conceptual, en el que parece no existir otro condicionamiento o determinabilidad que autonomías personales convergiendo, desplegándose e influyéndose entre sí. Añadamos, por último, que en cuanto Mac Iver expresa el pensamiento según el cual la mayor autonomía y diferenciación personales coincide con una comunidad más completa y diferenciada también, sus indagaciones comienzan a moverse en la dirección de las ideas de Durkheim. Además, el enlace establecido por Mac Iver entre el desenvolvimiento de la personalidad y la valoración de que se hace objeto a la misma por los miembros del grupo, nos enseña cómo de cada determinada experiencia del prójimo dimana una correspondiente idea del hombre. Dicha correlación ético-social constituye un núcleo fundamental de hechos y problemas, cuyo estudio será emprendido más adelante.

VIII

Iniciaremos ahora una ligera incursión final por el sistema de Max Weber. Empero, advirtiendo oportunamente, que de su mundo de "tipos ideales" sólo llevaremos a escena algunas definiciones fundamentales, cuyo alcance y sentido se intentará fijar y comprender.

Toda su concepción metódica elabórase en base a indagaciones que se desplazan entre límites dados entre la búsqueda de las intenciones subjetivas y los diversos modos de referencia a los demás. En consecuencia, los problemas de la comprensión del comportamiento social ajeno ocupan un lugar destacado. Veamos su primer concepto fundamental. La socio-

logía es, para Max Weber, la ciencia que aspira a comprender e interpretar las acciones sociales para luego proceder a explicarlas causalmente. Estas deben entenderse, a su vez, dice, como "una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La "acción social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo" *. Es decir, a partir del enlace subjetivo, la tendencia activa queda delimitada por la referencia al prójimo. "La acción social —escribe entonces— (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas, como futuras (venganza por previos ataques, réplicas a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros). Los "otros" pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos . . . " Naturalmente, la acción exterior estimulada por los sentimientos de expectación que pueden despertar posibles reacciones de objetos materiales, no posee sentido social. Por eso, Weber precisa que "la conducta íntima es acción sólo cuando está orientada por las acciones de otros". Finalmente, el tránsito comprensivo de la acción a la relación social, verifícase también a favor de un cambio cualitativo dado como referencia al prójimo. Atendamos, pues, a uno de sus enunciados más significativos: "Por "relación" social debe entenderse una conducta plural —de varios— que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social consiste, pues, plena y exclusivamente, en la *probabilidad* de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable, siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad descansa".

Las definiciones precedentes no sólo resultan muy amplias —como lo hace ver Félix Kaufmann, siguiendo a Sander y Schuetz—, sino que esa misma amplitud deja sin tocar experiencias y fenómenos primordiales **.

* *Economía y Sociedad*, tomo I, pág. 4. 20. 21. 25.

** Consúltese su profundo estudio *Metodología de las ciencias sociales*, México, 1946, en especial págs. 204 y ss. y 269 y ss. Acerca de la oposición metodológica que guardan los sistemas de Dilthey y M. Weber, véase la obra de E. Imaz *El pensamiento de Dilthey*, págs 314-320, México. 1946. Llamamos la atención, en particular, sobres sus consideraciones relativas a la imputación causal fundada en la probabilidad que caracteriza al sistema weberiano. Empero, sobre todo, importa detenerse en su afirmación de que «Weber está en el punto último de la línea a cuyo

Se ha observado, por lo que respecta al concepto weberiano de acción social —según el cual la percepción de un sentido (por el sujeto) está referido en ella a la conducta de otros—, que la simple percepción del comportamiento ajeno debería —falsamente— conceptuarse como conducta social. Así, se ha propuesto el giro de "actitud hacia el otro", para designar el hecho básico aludido en la definición de Weber. Pero ello no basta. Trátase de una rectificación que no alcanza a los fundamentos mismos del espíritu que la anima. Si la relación es concebida esencialmente como expectación de probabilidades, como posibilidad de que determinadas reacciones de carácter recíproco existan o puedan existir, créase, en verdad, un límite rígido a las interacciones operantes en la esfera interhumana. Lo cierto es que, persiguiendo la interior coherencia de la urdimbre conceptual de Weber, de su imputación causal, deberemos dejar al margen una esfera principal de fenómenos: la esfera toda de la latencia interior de prójimo dada en los individuos como sentimiento de lo humano, a través de las infinitas graduaciones de lo expreso o soterrado. Dicha estrechez encuéntrase condicionada por la naturaleza misma de su método. En efecto, la idea de que existe "acción" sólo en la medida en que se enlaza a ella un sentido subjetivo, y "relación" únicamente en la probabilidad de que se actualice una conducta social, posible merced a una recíproca expectación que orientaría el comportamiento individual, tal idea, repito, limita artificialmente el imperio y real influjo de las motivaciones humanas configuradoras de la existencia colectiva.

Verdad es que Weber tiene presente la necesidad de iniciar la búsqueda de motivos, en el sentido de verificar qué acciones exteriormente semejantes pueden diferir en los motivos que las condicionan; del mismo modo, no olvida que la existencia de una "lucha de motivos" puede estar encubierta por motivos aparentes, permaneciendo los verdaderos en la penumbra de la conciencia. Y también es cierto que Weber conviene en que la sociología investigue fenómenos irracionales (misticismo, profecías), reconociendo, asimismo, que los tipos ideales pueden ser, tanto racionales como irracionales. Con todo, la imagen del objeto, su riqueza de perspec-

comienzo se halla Hume». Imaz destaca como elementos comunes, la idea de la dependencia mutua entre los hombres, el concepto de referencia a los otros, la percepción de un sentido en los sujetos que actúan y la inferencia de una probabilidad en la conducta ajena, que de la conducta pasada proyéctase a las operaciones del futuro. Léase aquel notable pasaje de Hume, que tiene como fondo conceptual la idea de que la constancia de la naturaleza del hombre hace posible prever la uniformidad de sus acciones, en su obra *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección Octava, «De la libertad y la necesidad».

tivas, defórmase en tanto que las leyes de la sociología comprensiva se conciban como "determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas por la observación . . ." Al parecer, en la misma medida en que aplica fielmente la interpretación causal de las acciones, debilítase la búsqueda de las manifestaciones de la vida interna. *Surge aquí una suerte de antagonismo metódico entre la determinación de una regla de probabilidad y el conocimiento de las motivaciones últimas.* En otros términos: su método, naturalista, en cierto modo, le obscurece el hecho de que los fenómenos de la experiencia interna integran el objeto propio de las ciencias sociales.

En rigor, todos los virtuosismos metodológicos resultarán estériles en el campo de la sociología y de la psicología social, mientras el concepto de relación social, entendido como conducta orientada por la posibilidad de acciones ajenas, no supere cierto limitado y vacío formalismo. En definitiva, la realidad de la "actitud hacia el otro", debe ser penetrada atendiendo a los hechos que integran la experiencia primordial del prójimo, según lo hemos expuesto. Sabido es que, múltiples son las actitudes posibles que por su ninguna referencia al otro, en el sentido weberiano, no dan origen a acciones o relaciones; sin embargo, el que surjan en una comunidad es algo sintomático y puede llegar a caracterizarla. Por consiguiente, atendiendo a la definición de sociología como ciencia de las acciones, quedaría fuera de su alcance interpretativo una larga serie de hechos. Los fenómenos de soledad, por ejemplo, o la participación del individuo en una "situación de masa", por no poseer, a juicio de Weber, una referencia significativa al otro. Así, la oración solitaria, la conducta religiosa, no le parece una conducta íntima indicadora de acción social. Ello puede ser considerado como exacto, ciertamente. Pero, a condición de que se reconozca la estrechez de lo concebido como referencia a los demás. Tropezamos aquí con valladares artificiales, con la mera exterioridad de la referencia al prójimo *. Weber no distingue claramente el

* Un ejemplo tomado de la psicología animal, mostrará claramente la necesidad de determinar el concepto de «actitud hacia el otro» en función de sensibilizaciones sociales específicamente humanas. No olvidamos que Weber se refiere a las dificultades que ofrece el conocimiento de la psicología animal, particularmente por lo que respecta a su situación subjetiva, lo cual obliga a interpretarla recurriendo a analogías humanas. Sin embargo, algunas reacciones animales nos previenen y ponen en guardia contra la manera insuficiente e indeterminada de concebir la relación social, especialmente cuando su definición se limita al estudio de las orientaciones recíprocas y la probabilidad correlativa de prever acciones futuras. En efecto, investigando los fenómenos de despotismo entre los pájaros, se ha creído observar que ciertas aves orientan sus reacciones según el temple del ánimo percibido en las otras. Así, cuando una gallina advierte que su rival titubea, se lanza con decisión al ataque. Expone David Katz — siguiendo observaciones de Schjelderup-Ebbe—, que la convivencia entre las gallinas se estabi-

método de interpretación de lo experimentado realmente por los sujetos en su enlace, o por el solitario en sus silenciosas referencias, que no siempre se hunden en su intimidad perdida en el aislamiento. Resulta especialmente elocuente que Weber no considere como acciones sociales, en sentido estricto, los influjos de la masa, de la imitación reactiva, de la tradición. Y si bien es cierto que advierte, una y otra vez, la fluidez de límites existentes entre una acción con y sin sentido, ello indica, sobre todo, la rigidez del criterio discriminativo empleado, y no lo contrario. Indica que los hechos se le evaden. Revela, además, la necesidad de investigaciones más profundas, tanto para aplicar el criterio hermenéutico orientado por la conducta ajena, como para determinar cuándo dicha referencia existe, y de qué forma y grado. Tal designio —lo repetimos una vez más—, sólo puede cumplirse por medio de investigaciones relativas a la experiencia del prójimo, a las leyes de la convivencia y a la fenomenología del sentimiento de lo humano, del tipo señalado en este trabajo. Procediendo de otra manera sucede, en rigor, que el sociólogo permanece encadenado, condenado a verificar la probabilidad existente de prever una reacción concreta, pero ello en la misma medida en que se desvanece la singularidad del sujeto actuante y sus vivencias.

IX

Podría continuarse esta exposición de sistemas de sociología. Verificaríamos, de ese modo, la existencia de limitaciones semejantes a las ya anotadas, particularmente en la manera de concebir lo interhumano. Sin embargo, historiando, vemos aflorar, de pronto, fugaces atisbos, germinales y profundos. Tal acontece, por ejemplo, cuando Morris Ginsberg, estudiando los fenómenos de amor y agresión, se pregunta si no sería legítimo admitir la existencia de impulsos sociales específicos orientados hacia la convivencia y la reciprocidad afectiva, antes que a lo puramente

liza siempre a favor de la dominación de una de ellas. El primer encuentro es definitivo. Ambas pueden mostrar signos de temor, pero la primera que consigue dominarlo se convertirá en la gallina dominante. «Lo que llama la atención —observa Katz — es la enorme influencia del primer encuentro en las futuras relaciones sociales de los animales» (*Animales y hombres*, Estudios de psicología comparada, Madrid 1942, pág. 216). Tal conducta denota que el ave tiene presente —sea como puro estímulo o de manera más diferenciada — el tipo de reacción de su contrincante. Empero ello no significa que se dé una auténtica «relación social», aunque de algún modo haya referencia al otro y actitud respecto del otro. Lo cual prueba que las determinaciones sociológicas de Weber poseen cierta omnialusividad que amenaza con confundir las reales fronteras de los fenómenos. Todo eso en virtud de su mismo naturalismo.

erótico. Esto es, admitir una suerte de impulso social general, cuya característica esencial sería "la necesidad y el deseo de prójimo". No puede decidirse fácilmente hasta qué punto un instinto específico de convivencia se contrapone al sentido del fenómeno primordial dado en el sentimiento de lo humano. Quede aquí, solamente, indicado el problema y su duda.

Pasemos ahora a sorprender otra visión, penetrante, aunque apenas esbozada, al menos en la dirección particular que escudriñamos. Nos referimos a Bergson y a su idea de que las diversas formas del amor a sí mismo, ocultan hondas referencias al prójimo. Por eso, piensa que es difícil aislar en el interés personal, el general, infiriendo de ello que el egoísmo absoluto sólo sería posible en el aislamiento absoluto también, cosa inconcebible en verdad. O bien, recordemos su idea de la sociedad "abierta" y de la ética del "llamamiento". Destaca en ellas el valor configurador de la ajena fortaleza moral y de la personalidad privilegiada convertida en ejemplo. Mas, los contactos con las ideas de este libro, apenas se realizan en un punto, puesto que las observaciones precedentes integran un todo sistemático que difiere de nuestra concepción fundamental. Así pues, debemos continuar, abandonando a Bergson, puesto que al detenernos en él, en su pareja de contrarios de lo "abierto" y lo "cerrado", encontraríamos diferencias que acaso obscurecerían los vislumbres recién mencionados.

Volvamos, ahora, por unos instantes, la mirada hacia Tarde. No para descubrir nuevas afinidades, sino, al contrario, para establecer radicales diferencias. Porque, en un terreno sembrado de equívocos e imprecisiones, como éste en que trabaja la sociología, es necesario aproximarse a ciertas expresiones teóricas a fin de percibir claramente sus verdaderos perfiles. La necesidad de evitar lo confuso en los conceptos, justifica una breve referencia a sus ideas. Prescindiremos de sus conocidas teorías acerca de la imitación, para limitarnos a las descripciones que tocan a la esfera de lo interhumano. Observamos, entonces, en el análisis del "intimidado", por ejemplo, que se tiende a destacar en él la sonambúlica pérdida de sí mismo. También la timidez le aparece como una suerte de inmovilización del sujeto. Y lo contrario, la euforia en medio de la sociedad, tampoco es considerada como algo positivo: expresaría, exclusivamente, el abandono sin resistencia a las presiones del ambiente. Del mismo modo, el "respeto" es la impresión que una persona ejerce sobre otra "psi-

cológicamente polarizada" *. En fin, no es indispensable continuar, para advertir claramente que *Tarde no describe experiencias diferenciadas del prójimo, rozando apenas el problema de lo inter-personal.* Se comprende, por eso, que conciba la sociedad perfecta como un tipo de vida intensa que haría posible la transmisión instantánea, a todos los habitantes de la ciudad, de una idea luminosa surgida en alguno de ellos. Pensamientos de esa índole, bien pueden sospecharse de antemano, en presencia de enunciados como el siguiente: "La sociedad es la imitación, y la imitación una especie de sonambulismo". No puede negarse la fuerza configuradora de la imitación. Pero tampoco deben confundirse los cambiantes fenómenos de presión colectiva, con la variabilidan de lo experimentado por el hombre como su intimidad y el valor conferido a lo singular en el prójimo, también históricamente condicionado. Con gran claridad lo observa Max Weber, al decir que no debe verse en la imitación, tal como es entendida por Tarde, acción social en sentido estricto, cuando dicho fenómeno revela una conducta puramente reactiva y cuando el sentido del comportamiento personal no se orienta por la acción ajena.

De manera igualmente fugaz, nos referiremos a Durkheim, y sólo con el ánimo de despejar equívocos terminológicos. Durkheim ha empleado las designaciones de "vínculo directo" y "vínculo indirecto", para referirse, antes que a los tipos de relación que guardan los hombres entre sí, a la manera de vincularse los individuos a los dos tipos de sociedad que distingue. Ahora bien; la naturaleza de estos vínculos depende del tipo de cohesión social existente en un grupo determinado, en suma, de su solidaridad. Esta, a su vez, se relaciona estrechamente con la forma de derecho dominante **. En consecuencia, en las colectividades en que domina el derecho represivo, el tipo de solidaridad resulta ser mecánico y el vínculo del individuo con la sociedad directo, de unión a través de la semejanza. Por el contrario, la relación de desemejanza, el vínculo indirecto del individuo con el grupo, basado en diferencias que se complementan, esto es, la solidaridad orgánica, está representada por el derecho restitutivo. Así, pues, para Durkheim se reflejan en el derecho las "variedades esenciales de la solidaridad social" (valoración en parte semejante a la de Dilthey, ya que para este pensador, en el derecho se conectan estrechamente los sistemas de la cultura y sus encarnaciones objetivadas). "La

* *Las leyes de la imitación*, Madrid 1907, p. 113; véanse además, páginas 96, 100, 112 y 114.

** *De la division du travail social*, 5.ª Ed., París, 1926, véanse págs. 99, 100 y 101, y también, 28 - 31, 83-87.

vida general de la sociedad, dice, no se extiende sobre ningún punto sin que la vida jurídica se extienda al mismo tiempo y en la misma dirección". Por consiguiente, clasificar diferentes especies de derecho, equivale para Durkheim a diferenciar modalidades de solidaridad social. No podemos detenernos en el examen de estas conexiones estructurales. Destaquemos, solamente, el hecho de que sus conceptos de vínculo directo e indirecto, en virtud de su misma afinidad con un tipo determinado de derecho denotan, desde luego, cierto género de mediatización. En toda caso, no aparece en ellos ninguna referencia al sentimiento de lo humano en nuestro sentido. Más bien parece señalarse —por la valoración del derecho— la convergencia de intuiciones colectivas actuales, que una relación interindividual. Por lo demás, para el propio Durkheim, la noción de nexo directo o indirecto, lo repetimos, abarca únicamente los enlace del individuo con el todo social. Finalmente, lo que en verdad existe y vive para Durkheim, unas formas particulares de solidaridad, no corresponde a expresiones diversas de lo interhumano, tales como en esta obra se entienden.

X

Demos ya por concluída esta revisión de conceptos y sistemas de sociología. Voluntariamente parcial, ella sólo persiguió delimitar, parangonándolos, los criterios aquí aplicados y los propios de aquellos sistemas. Naturalmente, no todas las afinidades han sido advertidas, ni todas las diferencias debidamente estimadas. En todo caso, lo conceptualmente claro y distinto, aparecerá purificado y vivo al describir las formas concretas en que se manifiesta la vida americana. Ello se verá, de preferencia, cuando estudiemos los fenómenos de aislamiento subjetivo y la impotencia expresiva, indisolublemente ligados a la idea del hombre y al sentimiento de lo humano propio de nuestras tierras. En conexión con esto mismo, nos permitiremos una última y rápida comparación de conceptos. Como se indicó anteriormente, muchos de nuestros pensamientos se entrecruzan con los de Freud y Scheler. Pero como no es este el lugar apropiado para ensayar una rigurosa delimitación diferencial, nos limitaremos a enunciar un hecho básico suficientemente esclarecedor para el designio de esta investigación. Ni la teoría sexual de Freud, ni la doctrina de la simpatía de Scheler, cubren por entero la esfera de la experiencia correlativa de prójimo e intimidad. No sólo porque no agotan el

estudio de las relaciones posibles, sino también porque no penetran hondamente en su metafísica, la que nos muestra unificadas la dirección espiritual dirigida hacia el hombre y hacia el cosmos. Pues, no es lo mismo tratar de cierto tipo de relaciones que de aquellos hechos que hacen posible, por decirlo así, a la relación misma y las experiencias originarias motivadas por la presencia del otro. Evidénciase, de este modo, la necesidad de clasificar las relaciones atendiendo a sus fuentes genéticas dadas en vivencias primordiales, y no sólo teniendo presente los fenómenos eróticos o simpáticos. El psiquiatra P. Schilder diferencia, por ejemplo, en este sentido, los nexos sociales propiamente tales, de las vinculaciones amorosas. Claro está que dicho distingo, a pesar de su generalidad, es discutible. Lo hemos mencionado, sin embargo, debido a las profundas consideraciones que le sirven de base. Ellas nos revelan que, para Schilder, el sistema de interrelaciones, la naturaleza social de la conducta humana, penetran hasta donde se creería que únicamente imperan el aislamiento y la autosuficiencia. Afirma, así, que ''sólo en relación con otras personas construímos la imagen de nuestro propio cuerpo''. Y la aproximación a la idea aquí sustentada de la presencia interior del prójimo, aun parece perfilarse más netamente al decir que ''inclusive cuando percibimos y nos interesamos por objetos exteriores nos estamos dirigiendo a otros individuos''.

No se olvide, por otra parte, que en esta obra analizamos lo interhumano en la sociología, prescindiendo de examinar sus fundamentos como ciencia. No obstante, neutralizaremos de antemano dos objeciones posibles. Ni hemos incurrido, por una parte, en conceptuaciones antitéticas, ni somos, por otra, psicologistas en sociología. En cuanto a lo primero, digamos que el vaivén histórico entre la inmediatez y la mediatización de las relaciones, posee como factor unificador la idea de la objetividad de los enlaces, como tendencia a ascender hasta la realidad en la plenitud de la referencia al prójimo. Y esta misma conexión dinámica (entre vínculo humano y voluntad de objetividad), no significa que se conciba como *irreductible* la oposición conceptual mediato-inmediato, ni como inevitable la desrealización característica de los vínculos indirectos. En cuanto a lo segundo, digamos que al intentar fundar una teoría de las relaciones, nos constreñimos a la determinación de lo interhumano. Pero, persiguiendo tal objetivo, tampoco establecemos un encadenamiento insuperable entre determinadas formas sociales, por un lado, y tipos de

motivación y procesos psicológicos específicos, de otro. *La categoría de actualidad personal,* entendida como principio comprensivo de la índole de los nexos, no constituye una determinación puramente psicológica. Lo cierto es que, una sociología que no tenga presente las experiencias primarias del prójimo y sus relaciones genéticas con los ideales del hombre, resultará tan artificial, formalista o neutra, como una psicología que decidiese prescindir del estudio de los hechos psíquicos inconscientes.

Ahora bien. Puede parecer que esta digresión acerca de lo interhumano, nos aleja peligrosamente de nuestro objeto de investigación. Sin embargo, ocurre lo contrario. Un saber profundo relativo al sentimiento de lo humano, nos prepara para la adecuada comprensión de las peculiaridades de la idea del hombre en América. Más aún: sin dicho conocimiento no cabe percibir cabalmente el sentido de nuestra vida colectiva, así como tampoco resulta posible comprender de manera satisfactoria —según veremos en el capítulo que sigue— los fenómenos característicos de la vida social contemporánea.

Capítulo IV

NECESIDAD DE NUEVAS INDAGACIONES PSICOLOGICAS Y EL IDEAL DEL HOMBRE EN AMERICA

I

¡ VIDA social contemporánea! ¡Mundo de la convivencia! No sé qué género de sortilegio parece convertir en inaccesible al pensamiento moderno la descripción de la experiencia del prójimo, sobre todo en aquellos aspectos donde esa experiencia tiende a coincidir con la vida misma. Apenas si se consigue, en este punto, planear inseguramente por encima de meras exterioridades relativas a los contactos interhumanos. Con las refutaciones precedentes no pretendíamos, por eso, poner de relieve limitaciones científicas exclusivas de la sociología, sino alumbrar una limitación más honda que afecta también a la actitud espiritual general, propia de la época presente: *Piénsese entonces en la desrealización de su sentido de lo cósmico e individual; repárese en la pérdida colectiva de la voluntad de objetividad.* Un ritmo de vida interior que tiránica-

mente acrece impotencias y temores, empequeñece al mismo tiempo el ángulo de la visión del mundo. Dicha estrechez manifiéstase en especial en la manera cómo se conciben los problemas y los males que nos circundan.

El hondo anhelo de autocomprensión no impide, con su afán, que luego de grandes esfuerzos algún investigador parezca encontrarse en el lugar de su partida como si, por un mágico extravío, toda una noche de cavilaciones hubiese transcurrido girando inútilmente en torno al mismo punto. Verdad es que el componer vaticinios acerca de nuestro destino cultural se ha convertido, desde Nietzsche hasta el presente —para fijar un hito en el tiempo—, en verdadero género literario-filosófico. Mas, también es cierto, como lo observa Sombart en *El burgués,* que dichas descripciones o análisis críticos del espíritu del tiempo, son más "ingeniosas" que capaces de influir en la orientación de nuestras ideas o en la comprensión del acaecer inmediato. Su gran número, unido a su innocuidad problemática, parecen testimoniar la existencia de una insuperable propensión —sospecha Meinecke— a pensar de modo fragmentario. Investigando las causas de la "catástrofe alemana", opina también que los trastornos de la época "enturbian ineludiblemente todo juicio por más que cada uno se esfuerce en ver las cosas con claridad y objetividad".

Perseguimos, pues, comprender cómo una época que parece descansar por entero *sólo* en el hombre y en su voluntad de autogobierno, revélase tan ciega al desplegar sus esfuerzos de autoconocimiento. Y comprender cómo ello no impide a sus historiadores y filósofos llegar a afirmaciones radicales. Mencionemos, por ejemplo, aquella en que coinciden, entre otros, Jaspers, Meinecke y Huizinga. Sustentan el criterio de que la crisis del hombre moderno supera, por la cualidad de su desquiciamiento, a toda la serie de pasadas decadencias y aciagos destinos colectivos. Cierto es que una vieja propensión, inclina al hombre a concebir su presente como instante de suprema corrupción. Búscanse, por ello, los signos diferenciales de la realidad y el sentimiento de nuestra crisis cultural. En tal caso, hay quien encontrará dichos signos —como Huizinga— en el pensamiento colectivo de que la crisis actual es un proceso progresivo e irreversible. O bien, lo nuevo y singular del instante histórico es descubierto, cosa que le acontece a Jaspers, en el fenómeno de "*la desdivinización del mundo* como algo consciente".

El medio siglo transcurrido ha resultado fecundo en tales búsquedas de variada índole y orientación. Desde la aparición de la obra de G. Le Bon acerca de la psicología de las masas, hasta Erich Fromm en nuestros días, la ruta encuéntrase señalada por una larga serie de autores. Recordemos, además de los ya mencionados, a Ortega y Gasset, K. Mannheim, C. G. Jung, S. Freud, F. Alexander, L. Klages, O. Spengler, A. J. Toynbee, B. Groethuysen, T. Lessing, E. Spranger, E. Cassirer, E. Berl, E. Mannheim, W. Röpke, Conde de Keyserling, E. Kahler, K. Horney, R. D. Butler, R. Guénon, F. J. J. Buytendijk y, en fin, a J. Dewey, W. Frank, F. S. Northrop, Lewis Munford, A. Reyes y F. Romero, en América.

Surgen, así, desde sus respectivas ideologías, sistemas o especialidades, peculiares profecías. Elabóranse interpretaciones sibilinas, encuéntranse sorprendentes y recónditas causas últimas de influjo, dirección y sentido tan inauditos e imprevisibles, como la sucesión de cambios de rumbo que describe un guijarro al rodar por una ladera. Destaquemos, en breves enunciados y con voluntario desorden, algunas de las fórmulas que ostentando no poca soberbia interpretativa, suelen circular como segura clave para aproximarse al conocimiento de los problemas culturales del presente. Decidámonos ya a iniciar este recuento de augurios históricos.

Ahora bien, para dichos autores, ¿cuál es el origen o la explicación del mal?: Rebelión de las masas, pérdida de la capacidad de ensimismarse; sentimiento de irrealidad, de soledad, de alejamiento de toda comunidad y convivencia, despertado por la peculiar rítmica del medio técnico predominante; inadaptación del hombre interior a su potencia exterior; patología cultural; psicopatología colectiva; aniquilamiento de la esfera privada por subordinación a la vida política; el hombre como animal masoquista y sus variables expresiones sociales; ambivalencias del maquinismo; incapacidad para integrar adecuadamente la máquina a la vida social; reversión a lo primitivo como manera de compensar lo hipercivilizado; el romanticismo, el subjetivismo histórico y el historicismo como fuentes de nacionalismo y disolución; la asimilación del desarrollo histórico al biológico; búsqueda de rígidas jerarquías por soledad frente a los demás y vacío interior; temor a la libertad acrecentado por sentimientos de inseguridad; decadencia como neurosis cultural; insuficiente integración de lo occidental y lo oriental; derrota de Asia frente a Eu-

ropa, a causa de su occidentalización creciente; crisis comprendida como ambigüedad de todo lo objetivo; deificación del estado; impotencia ante el transcurrir exterior; inadaptación neurótica entre ciertas actitudes humanas y las nuevas condiciones objetivas imperantes; impersonalismo burocrático; simultaneidad entre el capitalismo decadente y el colectivismo; crisis condicionada por las insuperables contradicciones propias del actual régimen económico; ineludible decadencia encadenada a la fatalidad cíclica que rige a cada círculo cultural; preferencias estimativas orientadas hacia los valores vitales; angustia y sugestibilidad colectivas; visión esquizoidia de la realidad; preponderancia de las tendencias introversivas, como reacción de cansancio ante la extratensión; el espíritu como enemigo del alma; el hombre como animal simbólico; crisis por regreso a un estado de primitiva y caótica "participación"; crisis no puramente política, económica o social, sino del ser moral del hombre; insuficiente diferenciación espiritual del hombre de nuestro tiempo, motivada por el hecho de no haber vivido con hondura la etapa de desenvolvimiento infantil dada como "sentimiento de unidad" y la etapa juvenil que se manifiesta como un realzar la distancia existente entre lo ideal y lo real; crisis sociales y guerreras en conexión con el despliegue de ciclos climáticos mundiales; crisis condicionada por la actual democratización fundamental de la sociedad y por la interdependencia creciente que tiende a establecerse entre los procesos individuales y colectivos; crisis de los tres rasgos fundamentales de la cultura occidental: el intelectualismo, el activismo y el individualismo; crisis determinada por el influjo de las cualidades destructoras del marxismo, del psicoanálisis y de la teoría racista; peculiaridad de la situación actual condicionada por el desplazamiento de la tensión política desde Europa Occidental a Asia; desmesurado desarrollo de la institución de la guerra y de la institución de las clases imputable a la unificación del mundo operada por la universalidad de la técnica occidental. Y, por último, antes de tocar la nota final de esta tan larga como disonante y heterogénea enumeración, añadamos todavía dos hipótesis que también pretenden explicar la evolución social contemporánea. El hundimiento espiritual de la época concíbese en ellas como condicionado por la racionalización creciente de la conducta individual y colectiva, o bien como vinculado a la especialización sin límites del trabajo y la producción intelectual. Dominemos aún, por un instante, nuestro justificado deseo de iniciar un comentario crítico a fin de conceder

atención a un rasgo muy significativo y además común a todas estas concepciones. A pesar de la disparidad que anima los puntos de partida de las mencionadas "interpretaciones" coincídese, de ordinario, en considerar el gran incremento de la población mundial, la cuestión demográfica, como factor causal fundamental de las actuales convulsiones colectivas. Manéjanse, en este sentido, cifras comparativas que llegan a producir en nosotros una especie de pavor numérico, estimulado por la contemplación del hombre mismo y su ilimitado horizonte de reproducción.

¡Qué notable desborde de conciencia histórica! Empero, ya veremos que no es menor la ceguera que ella encubre. Parece haberse perdido en hondura para percibir lo inmutable en el hombre, lo ganado en soltura y penetración para intuir su cambiante fisonomía histórica. Justas, son, pues, las palabras de Groethuysen: "Hay épocas de la vida histórica en que el hombre dice de sí: soy *el* hombre, el hombre sin más. Nosotros no vivimos en una de esas épocas. Sabemos de nuestra temporalidad; conocemos nuestra caducidad. Tenemos conciencia de que pasamos para no volver. Ha habido otros hombres y otros hombres habrá. Nosotros constituímos *un* tipo de hombre, no el hombre todo".

Asombra verificar cómo el despliegue de esta conciencia histórica, antes aleja que aproxima a la conducta objetiva, pareciendo entregar al hombre moderno tanto a una suerte de impotencia frente a la realidad como a los más sutiles "mecanismos de evasión". Recordemos, volviendo la mirada hacia el siglo pasado, que Dilthey, auténtico amante del autoconocimiento fundado en la visión histórica, advirtió ya, aunque refiriéndose especialmente a la ciencia y la filosofía, el elemento trágico que encierra la relatividad de todo conocer. "De esta disonancia —escribe en unas consideraciones sobre la cultura—, entre la soberanía del pensamiento científico y la perplejidad del espíritu acerca de sí mismo y de su significación en el universo, brota el último y más genuino carácter del espíritu de la época presente y de su filosofía".

II

Dejemos ya en libertad a nuestra inquietud crítica y quede ella expresada perentoriamente. ¿Cómo se manifiesta esa ceguera engendrada, al parecer, por el antagonismo existente entre conciencia histórica y conocimiento de los motivos reales de los actos? ¿Cómo se revela esa oculta

relación entre conciencia universal de la crisis e incapacidad para orientarse en los problemas por ella planteados y que nosotros experimentamos agudamente? ¿Dáñanos tanto el problematismo de todo lo actual como dañó a los griegos su espíritu, siempre ágil para "describir objetiva y comparativamente las formas políticas"? Respondamos: dicha ceguera manifiéstase tanto en la propensión a destacar el influjo de fuerzas impersonales, como en la tendencia a eludir la contemplación de la crisis como surgida del hombre mismo. Cabe insistir, todavía, en una formulación más escueta y tajante. Digamos entonces: *a pesar del impresionante despliegue de conciencia histórica relativista, reina una suerte de incapacidad para comprender al hombre desde sí mismo.* O, expresado aún en otros términos: La esencia de la individuación del hombre, desplegándose a través de cambiantes formas, *fluye del hecho de percibirse la conciencia, originariamente, como conciencia de prójimo;* sin embargo, dicha unidad espiritual no es considerada como factor determinante de la evolución histórica.

Y no interpretemos la sensación de vacío e ineficacia que despierta la avalancha de concepciones recién mencionadas, como insatisfacción motivada por la ausencia de un factor coordinador capaz de remontarse a una fuente única. Es decir, tal sentimiento no emana de necesidad de monismo aplicada a la contemplación de la existencia histórica. Sucede, en verdad, que al atender al mecanismo de todos aquellos hilos de la vida social, imaginados como gérmenes de decadencia, y en no pocas de esas concepciones con riqueza de pensamiento, tórnase evidente la falta de un factor motivador que arranque del hombre, como del ser que sólo adquiere suprema realidad en la convivencia creadora. *Porque no se trata de concebirlo como un objeto para el hombre, que aparece junto a otros en el ámbito del mundo exterior, sino del hombre como interiorizando a su prójimo y de la variabilidad histórica de cómo ello ocurre. Esto es, trátase de conocer aquellos aspectos subjetivos en que la visión esencial, categorial propia del individuo, depende de la idea del hombre, de la idea del "tú" y del "nosotros" que yace en lo más íntimo y hondo del sentimiento personal y colectivo de la existencia.*

Asistimos actualmente al despliegue de un verdadero culto al imperio o magia de lo exterior. Mas también asistimos, en otro plano, a una cabal exterioridad interpretativa. Y ello, aunque se hable en los más diversos tonos —de ordinario muy espirituales—, de desajuste entre lo

interno y lo externo o de oscilaciones en el nivel de la humana individuación. Digamos que exterioridad, no obstante la amplitud de las diversas "variaciones" conceptuales, si permanece ignorado el plano en que coinciden —en el más hondo sentido antropológico—, visión del mundo y experiencia del prójimo, acción y sentimiento de lo humano. Por otra parte, digamos también en este lugar, que desde el punto de vista de lo que denominaremos *sociología del conocimiento histórico* parecen aportar, es curioso, igual parcialidad el sabio y el vulgo, la investigación histórica y la experiencia colectiva de los ritmos culturales. Atendemos, al hacer tal distingo, al hecho de que no en todo tiempo han coincidido la visión del investigador de la ciencia de la historia y la vivencia inmediata de la crisis, como hoy ocurre en más de un aspecto.

Al persistir en tal limitación del juicio sobre la situación presente se pierde, al propio tiempo, el sentido para percibir lo inmutable y eterno en el hombre. Verdad es que todos participamos en el fenómeno del moderno ascenso de las masas y del universal asentimiento a sus valoraciones. Pero al describir esta realidad, olvídase que ella ya constituye una manifestación secundaria, sintomática, de inhibiciones que impiden convivir singularizándose recíprocamente. Dicha impotencia origínase, a su vez, en cambios fundamentales en la orientación interior y vitalcósmica de los individuos. Coinciden, pues, la masa y sus sabios en esta resistencia a atribuir el origen de los males sociales, junto a otros factores, a una actitud de índole interhumana. Puede parecer injustificado el acusar de "exterioridad" a doctrinas que, como las recién mencionadas, parecen querer decir que Occidente debe buscar el equilibrio interior de sus propias tendencias defendiéndose, a fin de conseguirlo, únicamente de sí mismo. Pero no lo es tanto si reparamos en el hecho de que para esas teorías constituye apenas una cuestión marginal investigar problemas fundamentales. El investigar, por ejemplo, cómo la plenitud de la existencia vincúlase a la posibilidad de establecer relaciones directas con el prójimo o al grado de interiorización de la imagen del cosmos; el investigar la dialéctica propia de la convivencia, la determinación de convivencia. Sin embargo, alienta en ello algo eterno.

Una vez más citaremos una aguda observación de Burckardt —verdadero augur del siglo XIX— que cabe, sin violentarla, comprender en apoyo de las críticas que venimos formulando. Refiriéndose a la diversa fisonomía que ofrecen las crisis, dice el historiador de Basilea que "los

individuos y las masas tienden siempre a atribuir la causa de cuanto los oprime al último estado de cosas vigente, cuando en realidad se trata en la mayoría de los casos de cosas inherentes como tales a la imperfección humana''.

Dicha tendencia a descubrir la fuente de la crisis sólo en el desequilibrio de todo lo exterior, o en el desequilibrio, muy formalmente descrito, existente entre lo ''interno y lo externo'', representa una de las expresiones del culto moderno a lo cuantitativo y material. René Guénon, ha llamado la atención sobre la incapacidad de los occidentales para elevarse por encima de lo sensorial y, correlativamente, sobre su propensión a juzgar como irreal o ficticio lo que no indique la presencia de una realidad sensible. Piensa, en este sentido, que muchos, creyendo escapar al influjo del moderno ''materialismo'', sucumben a ideologías que a pesar de su apariencia ''neo-espiritualista'', permanecen en la órbita de aquello mismo que se intentó superar. Y refiriéndose al pensamiento filosófico, llega a afirmar que, a menudo, lo que se acostumbra a designar como espiritualismo o idealismo, no representa otra cosa que un oculto materialismo *.

Sin duda, resulta ser ilusorio todo lo que se persigue y espera al margen de la naturaleza humana. ''Pero ésta misma —puede objetarse con triunfante sonrisa—, varía según las circunstancias históricas''. Limitémonos a responder que dicho ritmo cambiante obedece, a su vez, a esenciales disposiciones del alma humana. Por eso, la desmesurada valoración de la técnica, aleja al hombre de sí, en cuanto le hace pensar en una felicidad que, acaso por su naturaleza misma —ya se trate de que ella entrañe insuperables limitaciones psicofísicas o bien una infinita voluntad de trascenderse—, no llegará a alcanzar. Cierto es que existen determinaciones y condicionamientos históricos generales que ejercen su influjo ineludible, que despliegan su inevitable curso. *Sin embargo, la tensión diferencial que anima la fisonomía propia de cada instante de la vida de una comunidad, deriva del modo cómo son experimentadas aquellas supremas ordenaciones que rigen su estructura básica, y no emana de la constancia o verdad absoluta de estas últimas.* Descubriendo, si se quiere, el subsuelo psicológico de la afirmación precedente, veremos que, en uno de sus aspectos, la fundamenta un hecho observado ya por

* *La Crise du Monde moderne*, París, 1946, págs. 99 y 133.

Nietzsche. Dice en *La gaya ciencia* (Libro Primero), que ha sido más esencial para la humanidad y ha determinado más hondamente su felicidad o su angustia, la "*creencia* en tales o cuales motivos" que el motivo efectivo, que los verdaderos móviles de los actos.

Ya el giganteseo despliegue de autoritarismo, señala la existencia de un primado de lo exterior. Y ello se comprende, como lo han destacado especialmente los sociólogos de tendencias psicoanalíticas, porque para el pensamiento autoritario la "vida está determinada por fuerzas exteriores al yo individual". Así, pues, el problema que nos afecta puede plantearse en los siguientes términos: ¿Cómo influye en el hombre, de qué manera prefigura su vida la creencia en el sentido creador de las fuerzas sociales impersonales o de lo puramente exterior o él mismo? Ocurre, finalmente, que la contemplación del inmenso desarrollo de las técnicas sociales existentes nos arroja, por ese camino, al interior abandono. Y la realidad tórnase, de este modo, ingobernable, aumentando con ello la impotencia personal.

Hablemos, entonces, de *fe en el hombre*, como de aquella disposición íntima capaz de detener el desarrollo colectivo del sentimiento de impotencia e inseguridad. Mas, no se entienda por ello un ingenuo querer controlar y dirigir racionalmente las posibilidades económicas y técnicas de la sociedad actual. Pues, al hacerlo, en verdad continuamos adaptándonos a la dialéctica que rige los designios inherentes a la moderna civilización técnica, que puede caracterizarse como tendencia a un incremento infinito de activismo. De hecho, sucede que la tenacidad empleada en la pura racionalización de las estructuras sociales y de su peculiar dinámica, desplaza el verdadero problema existente, el problema humano, agudizando así el irracionalismo propio de las contradicciones inherentes al desenvolvimiento creciente de la técnica. Fenómeno comprensible, pues tendiendo, *solamente*, a controlar fuerzas impersonales, en rigor nos entregamos a ellas, por olvido de las desviaciones que en dichas "fuerzas" condiciona la naturaleza humana. En consecuencia, mientras mayor número de problemas sociales, aparentemente sin solución, nos presente la realidad externa (como los de índole demográfica, por ejemplo) *más necesario resultará ser el encontrar la experiencia interior capaz de guiarnos hacia soluciones objetivas.* Y esto no significa idílica fuga de los ineludibles condicionamientos reales y materiales. Por el contrario: supone auténtico anhelo de objetividad. Revela necesidad

de llegar a comprender lo real desde el hombre mismo, para evitar la caída en el encadenamiento que nos amenaza, disimulado, oculto en el querer señorearse de lo técnico a través de lo puramente técnico, o de lo burocrático en función de lo puramente burocrático.

En fin, sírvanos para ilustrar lo que precede, el conocimiento de una etapa propia de la evolución de la experiencia religiosa, agudamente interpretada por Groethuysen. Al investigar la formación de la conciencia burguesa durante el siglo XVIII, en Francia, el mencionado historiador analiza de cómo la disminución de la fe determinó transformaciones e innovaciones en el objeto de la misma. Es decir, piensa que la alteración de las convicciones religiosas del burgués condicionó, correlativamente, un cambio en su concepto de Dios. Así, al disminuir la intensidad de la fe, fué menester que Dios se acercase a la sensibilidad humana, a fin de continuar siendo objeto de ella. Del mismo modo, al perder el creyente la creencia en "las intervenciones divinas en el curso de la vida personal", Dios convirtióse en un "arquitecto del universo que se representaba como perfecto". Oigamos aún a Groethuysen pensando, al hacerlo, en lo que naturalmente dedúcese de su observación aplicable a nuestras relaciones con el mundo técnico-burocrático y su voluntad de racionalización, siempre en aumento. "Posible es que al pronto parezca poco evidente esto de que cambios en la forma de creer hayan de influir de un modo u otro sobre el objeto mismo de la fe. El creer más o menos en algo parece afectar a la conciencia del objeto, pero no al objeto mismo. No obstante, es seguro que la distinta posición de la fe dentro del conjunto de la vida tuvo una influencia decisiva sobre lo que el individuo consideraba, o incluso, podía considerar, como objeto de su fe".

Surge aquí, ahora, algo que es, sin más, evidente: La falta de referencia a las fuerzas interiores de la humanidad que caracteriza, no sólo al planteamiento abstracto de los problemas sociales, sino por igual a su experiencia colectiva, *conduce a la desmesurada afirmación de la seguridad exterior como fuente de valores y como estímulo vital*. Pero, todo no se reduce a eso. También la visión del pasado subordínase a esta misma instancia de somática estabilidad. Ya Jacobo Burckhardt, siempre preocupado por indagar hacia dónde conduciría el optimismo propio de su tiempo, que se manifestaba como espíritu de lucro y sentido del poder, observó este fenómeno. "Lo que ocurre —escribe en sus *Reflexiones sobre la Historia Universal*—, es que se quiere juzgar todo partiendo de

ese grado de seguridad exterior sin el que *nosotros* ya no podríamos existir y se condena al pasado por el hecho de que este modo de concebir la vida fuese ajeno a él . . ." Más aún, analizando las ideas en que se fundan los juicios sobre la dicha o infortunio de épocas determinadas, dice que se tiende a supeditar todos los problemas a una ley objetiva y fija: "Toda la moral de nuestro tiempo se halla esencialmente orientada hacia esta seguridad que exime al individuo, al menos por regla general, de la necesidad de tomar por su propia mano las más importantes decisiones en relación con la defensa de su casa y de su hacienda". Por otra parte, sucede que dicha afirmación de lo exterior, en estrecha correspondencia con el anhelo de seguridad, torna inauténtica y falsa la aspiración a la universalidad propia del presente. Pues, la idea de "estado universal", no puede prosperar junto a los requerimientos irracionales y nacionalistas que el deseo de seguridad despierta y favorece.

III

Siguiendo las consideraciones precedentes, nos hemos aproximado al objetivo que se pretende alcanzar en este capítulo: delimitar el sentido de proclamar la necesidad de iniciar nuevas indagaciones psicológicas para comprender las peculiaridades del sentimiento americano de la vida. Ellas revélanse, en particular, en el haz de experiencias que enlaza estrechamente su visión de la historia, la vivencia del prójimo y la idea del hombre. Con todo, falta aún una corta etapa por recorrer, antes de llegar a determinar el alcance de tan decisivo planteamiento.

Continuemos, pues. No cabe concebir la existencia de verdadero pensamiento o sensibilidad histórica, sin el despliegue de un auténtico anhelo. Porque es nuestro sentido de la vida el que se proyecta al pasado. De ahí que la perspectiva de lo ya acaecido varía continuamente, según el ritmo del presente y el presagio del porvenir. Se explica así que resulte legítimo hablar de *historia* al tratar del *presente*. En consecuencia, no debemos vèr en el *pasado* —sugiere Burckhardt—, la antítesis del ahora, sino ir descubriendo en él lo constante, lo típico en el hombre. De ese modo, llegaremos a contemplar lo actual como devenir hacia el que confluyen lo originario e inmutable unido a lo nuevo y singular. Trátase de esa "plasticidad" de lo pasado que ha destacado especialmente William Stern, y también Max Scheler, entendida en el sentido de que las "ex-

pectativas del futuro" van modificando la imagen de las grandes individualidades históricas, las que sólo permanecen rígidas y extáticas para las abstracciones naturalistas. Según el signo que rige el instante va cambiando, para Stern, el significado espiritual de Platón, Jesús o Goethe, por ejemplo. Por eso, teniendo presente la jerarquía de condicionalidad primaria que posee la experiencia del prójimo, se comprende que pueda encontrarse en el peculiar sentimiento de lo humano del americano la clave para interpretar su manera de narrar la historia y de experimentar el futuro.

Importa, entonces, conocer la naturaleza íntima de las visiones prospectivas. Cada vivencia del futuro encuéntrase animada por una tensión diferencial que le es propia. Ahora bien; ocurre que el hombre de la época presente no aspira a calcular, presagiar o conjurar el porvenir, sino que intenta *prefigurar* el ritmo y dirección esencial de su historia. "Una de las más fuertes diferencias —escribe Burckhardt— entre el mundo antiguo y nosotros, es que aquél pretendía o creía adivinar el porvenir y nosotros no". Mas, el advertir que no poseemos especial sensibilidad para los presagios y adivinaciones, no revela por entero lo particular de la actual imagen de lo futuro. Si los griegos cultivaban el arte o la ciencia augural, *el hombre de esta época, en cambio, no aspira a indagar el futuro, sino a racionalizarlo.* Su vaticinio del porvenir se reduce a percibir el instante como susceptible de seguir la órbita de los designios humanos conscientes. Frente al desarrollo de la mántica en Antigüedad, desenvuélvese ahora la magia del racionalismo, el *pathos* de los planes quinquenales, en suma, las planificaciones de toda índole *.

Por este camino estimúlase, además, la tendencia a imaginar hombres pertenecientes a sociedades ideales. Surgen éstas a través de representaciones cuya característica más notoria aparece en el hecho de concebir el destino humano como función de la voluntad de autogobierno, particularmente por lo que toca a la estructura social, a la "organización", al sistema de vida. Y alienta en todo ello un sentimiento del yo, que alejándose de la idea de la naturaleza humana concebida como inmutable, erige al propio tiempo la nueva imagen del mundo. Al des-

* Lo que siempre importa conocer, es la preferencia que orienta las representaciones, lo considerado como posible. Sospecha Rohde, al estudiar la religión dionisíaca en Grecia, que bien puede ser cosa de leyenda lo sabido de aquel pulular de hombres y mujeres profetizando el porvenir; «pero—concluye, sin embargo—, estas leyendas traslucen, condensado poéticamente en imágenes, un estado de cosas que llegó a tener, sin duda, una plena realidad», *Psique*, Capítulo VIII, 2.

plazamiento de lo experimentado como íntimo, corresponde, pues, una original cualidad de la visión universal. Dicha forma de la conciencia histórica y la idea de la individuación que la expresa, desata, como es natural, peculiares antagonismos psíquicos. Finca aquí lo particular en que no se manifiesta en el presente sólo la milenaria oposición —que no siempre fué semejante, por otra parte, para la comprensión del pasado y para la experiencia colectiva de la temporalidad— existente entre lo absoluto y lo histórico, o entre un derecho natural racional, invariable y lo irracional de la vida. Trátase del antagonismo —que a través de variados enfoques hemos intentado describir en esta Introducción— o, visto desde otro ángulo, *del peculiar enlace que experimenta el individuo entre la voluntad de racionalizar el futuro y el sentimiento de impotencia frente al prójimo y al porvenir inmediato.* Ahora, cuando a todo eso se agrega la valoración del hombre en sí mismo, como tendencia opuesta a su identificación con potencias trascendentes —cosa que ocurre en el americano con la fuerza de un fenómeno originario—, compréndese la necesidad de nuevas indagaciones psicológicas.

Afirmamos que ellas deben orientarse en el sentido de descubrir las íntimas relaciones existentes entre la evolución de la historia y el sentimiento de lo humano. Esto es, en el sentido de sacar a luz, no sólo la variabilidad histórica de la experiencia del prójimo, sino también el influjo ejercido por esta vivencia sobre el curso de la cultura.

Aunque permaneciendo muy alejado de tal planteamiento Burckhardt necesitó, sin embargo, describir peculiares estructuras psicológicas a fin de poder emprender con hondura el estudio del Renacimiento. Aislemos, a guisa de ejemplo, algunos supuestos psicológicos de su historiografía. Burckhardt tiende a narrar lo acaecido en función del interior enlace creado por las correlaciones espirituales que una experiencia primordial condiciona. Así, el nuevo sentido de la individuación —el despertar de la individualidad— desarrollado durante el Renacimiento, engendró particulares relaciones funcionales en las diversas reacciones y actitudes anímicas. Entre otros motivos de tal cambio, se cuentan las continuas amenazas que se cernían sobre los "príncipes", la tiranía misma como impulsando el desarrollo de la personalidad. La consideración objetiva del estado desenvolvíase, también, paralelamente al despliegue de lo subjetivo. Dejando atrás cierta indiferenciación medieval, sepárase entonces claramente, la conciencia como referencia al mundo y a la intimidad.

"El hombre se convierte en *individuo* espiritual y como tal se reconoce". Lejos de estigmatizar lo individual, se reverencia lo singular y lo único. Persistiendo en este rumbo sucédense aún otros encadenamientos espirituales. Vemos que al desarrollo del individuo corresponde "una nueva forma de valorización hacia afuera: el sentido moderno de la gloria". La misma propensión al sarcasmo y la burla remóntase a un individualismo de esa estirpe. Y de parecida fuente brota, además, el descubrimiento del mundo, de la belleza del paisaje y el descubrimiento del hombre. Vincúlase también, a todo esto, el desarrollo del sentimiento del honor. Es decir, el despertar de la individualidad irradia en todas direcciones, creando un estilo de vida y de arte, una manera de amar y de fantasear.

Dependiendo ello de un individualismo exaltado, sentido como sin límites, sólo en él mismo debemos buscar elementos para enjuiciar el Renacimiento. Pero, evitemos aplicar sentencias generales a los pueblos, nos advierte Burckhardt. Sobre todo, porque el juzgar el carácter y la conciencia nacionales resulta "enigmático", tan pronto como llegamos a un punto en que no pueden distinguirse claramente los defectos de las virtudes, que aquéllos encarnan. De ahí que en el carácter del italiano de esa época, su deformación principal "se nos presenta, a un mismo tiempo, como la condición de su grandeza: el individualismo desarrollado". Burckhardt, por cierto, no ve una "culpa" en las relaciones entre moralidad e individualismo, ni en el hecho de que la afirmación de lo singular en uno conduzca, no sólo a su afectiva búsqueda en el otro, sino hacia una extraña mezcla de renunciamiento y egoísmo, de venganza y sentimiento del honor. Dejando muy atrás cualquier enjuiciamiento, le parece que ello "fué impuesto por un decreto de carácter histórico-cultural". En fin, de igual manera, acontece que el individualismo del hombre del Renacimiento convierte su religiosidad en subjetiva, en cosa personal.

Esta visión de Burckhardt condensa dos direcciones metódicas, en las que el signo de cada hecho subordínase a la estructura de la totalidad en que se manifiesta. En una de ellas se deja entrever cómo el individualismo extremo proyecta su orden interior sobre el estado, la religión, el arte y la vida social, configurándolos; sostiénese, en la otra, la idea según la cual en las distintas actitudes vitales, en sus factores motiva-

dores, anida una viva referencia a la totalidad, estableciéndose en ella particulares relaciones funcionales.

Hasta aquí un aspecto de los supuestos histórico-psicológicos utilizados por Burckhardt. Como fácilmente puede verse, ellos no consiguen penetrar —a pesar de ser extraordinariamente fecundos para la comprensión del Renacimiento—, en la raíz antropológica, en la entraña de lo histórico, ni atienden específicamente a la variabilidad y sentido de los vínculos interhumanos.

Tal limitación evidénciase con especial relieve cuando Burckhardt trata de las "seis condicionalidades" que resultan posibles entre las tres potencias universales: el estado, la religión y la cultura. Describe cómo cada una de estas potencias puede condicionar a las dos restantes, según la significación que encierre para la vida toda. Así, por ejemplo, las religiones que en menor grado entorpecieron la cultura, fueron las dos religiones clásicas, por encontrarse desposeídas de jerarquía, de textos sagrados o de una sensibilidad extrema para los presentimientos y temores del más allá. Pero en esta búsqueda del "hombre histórico" en oposición, como diría Vierkandt, al abstracto y ficticio "hombre natural", Burckhardt no logra alcanzar hasta fuentes que nos parecen primordiales. Verdad es que él mismo niega "valor sistemático" a las "seis condicionalidades". Porque advierte que el continuo devenir aniquila toda rígida subordinación de lo condicionado por lo condicionante. En consecuencia, no vacila en afirmar que "jamás ha existido nada que no se hallase condicionado o fuese puramente condicionante . . . " Con todo, esta relatividad o rítmico alternarse de factores condicionantes, si bien evita deterministas unilateralidades, deja olvidados condicionamientos recíprocos esenciales.

IV

La real necesidad de iniciar nuevas indagaciones psicológicas, se manifiesta tan pronto como establecemos la relación estructural, *el condicionamiento entre experiencia del prójimo e ideal del hombre* (como implicación, queda dicho, que no denota causalidad, sino interacción).

¿Constituye la idea del hombre un dato último y, por lo que respecta a su origen, revela ella la existencia de un problema límite? Pensamos que el contenido vivo de esa idea es función de cada singular experiencia

del prójimo. En Hispanoamérica, la sensibilidad para lo humano ocupa el primer plano. El sentimiento de la naturaleza y del paisaje encuéntranse subordinados a dicho motivo primario. Por eso, si el arraigo social de la concepción de la vida y del mundo ha de entenderse en toda su significación para la historia de la cultura, debe tenerse presente lo designado por nosotros como *necesidad de prójimo.* Y, en no menor grado, debemos atender a las experiencias que se derivan del *anhelo de mutua formación,* anhelo que constituye el correlato vivo de la idea del hombre. En la esfera íntima de la convivencia, experimenta el individuo su definitivo amor al mundo. Surgen en ella misma los impulsos animadores d la actividad creadora. El americano, que no percibe a su prójimo como encarnando una ley inmanente al mundo —cosa que le ocurría a los griegos, para quienes el hombre representaba una parte del cosmos—, acaso no tienda a educarlo para actuar en un estado concebido como capaz de encarnar la justicia y la armonía suprema del Ser. El americano, para quien la autenticidad personal está dada en la posibilidad de establecer relaciones directas con los demás, descubre lo valioso en la actualidad personal. Del mismo modo, imagina el futuro como proceso de interiorización, de creciente aproximación a sí mismo. Porque tal es el significado esencial de su necesidad de prójimo: *valorar al hombre en sí mismo.*

Por otra parte, la tendencia a establecer vínculos inmediatos con el prójimo, orgánicos, directos, parece despertar la visión de un enlace interior con lo colectivo que no aniquila al individuo estimulando, por el contrario, su espontaneidad expresiva. (Naturalmente, en la medida en que nos alcanza el universalismo técnico de la época, que todo lo penetra, la mediatez masificada también deforma —y en parte anula— la frescura prístina de nuestras actitudes originarias).

A pesar de ello, existe en el americano cierto "ascetismo" aplicado a los contactos personales, entendido como austeridad y relativa prescindencia del otro. En efecto, su ideal del hombre condiciona el aislamiento interior, tanto como su anhelo de relaciones compénsase con la soledad por impotencia expresiva. Porque pertenece a la naturaleza de su sentimiento de lo humano vivir esta etapa de indiferencia formadora. Asimismo, acontece, en general, que la voluntad de influir éticamente se rige por las leyes propias del ideal humano correspondiente. Por eso, lo importante es descubrir el motivo último de la necesidad de recíproco in-

flujo, para actuar desde él educando. Su manera de manifestarse es lo que distingue a una sociedad de otra. Entendemos, pues, por experiencia formadora, el sentir la convivencia como legítima sólo en cuanto todo en ella subordínase al deseo de influir en los demás. Podría decirse, entonces, que la oposición individuo-comunidad tiende —idealmente— a desaparecer, tan pronto como el individuo elabora el contacto con el prójimo a través de su vivencia formadora y es, por así decirlo, impulsado por ella. Acaso en la posibilidad de conquistar dicha síntesis, reside la peculiar grandeza y dirección del futuro de América.

Tales son los problemas que se plantean a una teoría psicológica que pretenda comprender con hondura algunos aspectos de la moderna conciencia histórica relativista. Mas, las precedentes consideraciones no indican que demos nuestro asentimiento a la doctrina de Lamprecht, según la cual el estudio de la historia es "psicología aplicada". Del mismo modo, el hecho de que intentemos aplicar la fenomenología de la experiencia del prójimo a la descripción de la sociedad y de la historia, tampoco prueba que pensemos que los períodos culturales puedan reducirse "a la acción de leyes psíquicas sencillas". Perseguimos, en rigor, el conocimiento de los peculiares antagonismos que afloran en una época que, como la actual, encuéntrase esencialmente condicionada por la orientación del hombre hacia sí mismo (si bien ello no siempre se manifiesta y expresa como afirmación de valores personales).

Por consiguiente, dichas investigaciones histórico-psicológicas deberán elucidar, de preferencia, el sentido de la siguiente serie de hechos: De cómo el espíritu que encarna en la tendencia hacia nuevos objetos de identificación —el hombre y la historia concebidos como naturaleza—, encuéntrase vinculado tanto a una nueva concepción de la individualidad como a originales formas del vínculo interhumano. Y poner en claro, además, de cómo en el presente enlázanse la perspectiva histórica relativista, el impersonalismo y la indiferencia formadora. (Y piénsese, por lo que respecta a esto último, antes en términos de voluntad popular, de anhelo inmediato, que de técnicas pedagógicas oficiales).

Fundamental es, en consecuencia, la pregunta que brota aquí, digamos que espontáneamente: *¿Qué tipo humano, qué ideal de formación puede surgir de la moderna mentalidad de masas?* Y al cavilar en su alcance no debe olvidarse el escenario real que ahora contemplamos. Ocurre que el impersonalismo nos convierte en insensibles a la ajena con-

dición. Porque no se plantea la responsabilidad moral frente a un prójimo que se desvanece en medio de la inmensidad del grupo o de la mediatez de los contactos afectivo-espirituales. Más todavía. La falta de seguridad que, con todo, alcanza como un aura de obscuros vaticinios hasta la masa misma, a veces torna cínicas las relaciones entre los hombres. El impersonalismo estimula, así, una suerte de indolencia y hasta de resentimiento por el otro percibido como sufriendo limitaciones comunes.

Condiciona, también, inhibiciones en otro sentido. Parecería que las mediatizaciones características de las relaciones de masa impiden la visión de lo individual y lo humano general, como constituyendo la unidad originaria. ¡Con cuánta razón se ha dicho, ya en el siglo pasado —como lo recuerda Meinecke—, que no parecen ser décadas, sino siglos lo que nos separa de Goethe! En efecto, perdida está aquella goethiana proclividad a descubrir lo universal en el seno de lo particular, que caracterizaba su idea de la individualidad. De ahí que en el presente se opongan con tal violencia el individuo y la comunidad. La verdad es que ya no aspiramos a situarnos por encima de los antagonismos ni a buscar la armonía de los contrarios. Persíguese, más bien, la monótona uniformidad de lo impersonal que lo humano universal. Por eso es estigmatizado lo singular. Y del impersonalismo, impotente para concebir la unidad de la vida en todo el ámbito de sus cualitativas oposiciones, mana la *indiferencia formadora* ya que, según quedó expuesto más arriba, la responsabilidad frente a los demás sólo se actualiza a través de una honda aprehensión de lo individual. La misma intransigente afirmación del valor supremo de la comunidad comprendida como lo colectivo supone, antes un firme temple personal que real despersonalización. No debe confundirse, por eso, el personalismo colectivista con el impersonalismo que representa un mero mecanismo de evasión.

V

Ahora bien. Fácil es verificar que en los estudios realizados acerca de la sociedad americana o de la crisis cultural contemporánea, la referencia a lo interhumano a menudo se expresa por medio de tímidos titubeos conceptuales. O bien, sucede que la vacilante búsqueda inhibe en el investigador el deseo de llevar hasta sus últimas consecuencias la descrip-

ción de fenómenos fundamentales. Sin ir más lejos, eso es lo que ocurre con la resistencia a ver lo que hay de incondicional en la necesidad de prójimo, o a distinguir cómo la experiencia del tú integra la estructura categorial de la imagen del mundo. Finalmente, vence la inclinación a las interpretaciones pragmáticas del sentido de la vinculación con los demás. Con todo, no puede evitarse —hecho elocuente— el rondar este núcleo de problemas. Por eso, aparecen a veces, como ahora veremos, luminosas observaciones, mas sólo eso.

Resulta especialmente significativo que Karl Jaspers, testigo del derrumbe del nacionalsocialismo, destaque —en un estudio que tiene por objeto investigar la "culpabilidad" de Alemania, su "responsabilidad" en la Segunda Guerra Mundial—, que "la falta de visión que se nota en el pensamiento humano, sobre todo cuando reviste la forma de la opinión mundial, que como una ola irresistible todo lo arrolla, es un peligro enorme". En el hecho de "colocar al individuo bajo lo general", en el "desviarse hacia lo general", descubre lo inhumano, la degradación del hombre como individuo. Del mismo modo, la tendencia a vincular la existencia a un conjunto, "a no apreciarse como individuo paraliza los impulsos morales". En fin, importa advertir que Jaspers, opinando que la idea de la culpa global constituye una fuga de la responsabilidad personal, únicamente imagina como posible juzgar moralmente a otro siguiendo el camino de la identificación con el prójimo: "Sólo el considerar a otro como a uno mismo crea la intimidad que, en libre comunicación, permite convertir en cosa común lo que es realidad personal sólo en la soledad" *. Todo lo cual —es necesario verlo claramente—, dista aún mucho de representar un enunciado positivo y riguroso relativo a las leyes que rigen la forma interior de la convivencia y su variabilidad histórica.

Tales consideraciones muévense, en verdad, en la esfera propia de aquellos pensamientos —o mejor, lamentaciones— típicas de la época. Así, Jaspers señala con especial énfasis cómo el hombre-masa se desvanece en la pluralidad de su existencia; cómo el individuo vive como "conciencia social existencial", reducido a lo general, convertido en mera función. Por lo mismo, ocurre que se tiende a evitar el "contacto de hombre a hombre en lo personal". Piensa, en fin, que a consecuencia de ello, una

* *¿Es culpable Alemania?*, Madrid, 1948, págs. 18, 28, 89 y 90. Véase también, para lo que sigue a continuación, su libro *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, 1933, págs. 35 a 59.

"angustia vital" desconocida en el pasado, surge del hecho de que parecería que nadie se vincula de "modo absoluto" a nadie.

El mencionado filósofo existencialista cree descubrir, por otra parte, en el psicoanálisis, una de las manifestaciones negativas de la época. Le atribuye "cualidades destructoras", particularmente por concebir a la cultura como sublimación de instintos reprimidos. Pensamos que ello es exacto en cuanto el psicoanálisis sucumbe a la misma limitación de la edad presente, consistente en su impotencia para comprender el elemento incondicional propio del anhelo de mutua actualidad, de realidad, de espontaneidad que impulsa los contactos humanos.

En este sentido, Erich Fromm ha intentado superar ciertas limitaciones de Freud. Mas, a pesar del historicismo aplicado a la idea de la naturaleza humana, su interpretación de la dialéctica de la individuación y de la libertad, posee algo de mecánica invariabilidad *. Debemos reconocer, sin embargo, —y por tal motivo exponemos su doctrina— que Fromm afirma que la única actitud que no conduce al hombre hacia un conflicto insoluble es la que supone "*relación espontánea con los hombres y la naturaleza*, relación que une al individuo con el mundo, sin privarlo de su individualidad". Veremos, no obstante la hondura de este enunciado, cómo al referirse concretamente al sentido que orienta la "necesidad de evitar el aislamiento", ella aparece sólo pragmáticamente descrita. Verdad es que continua, monótonamente, los teóricos de la psicología analítica nos hablan de *angustia humana*. Pero claro está que ello no prueba que con eso —sea por lo formal o por lo superficial de la referencia—, quede cabalmente delimitada la interioridad del hombre, o comprendida su esfera toda de experiencias posibles. Y recordemos que también ocurre que al conceder preponderancia al "factor humano" en la evolución de la historia piénsase, a menudo, en unos mecanismos psíquicos elementales en los que no tienen cabida las experiencias del alma ajena.

En las distintas épocas puede acontecer, acaso inevitablemente, si bien por motivos diversos, que el hombre se sienta acosado por un profundo sentimiento de soledad e impotencia. Y ello porque, para Fromm, no sólo los impulsos biológicos poseen el carácter de inmutables, sino

* Consúltese su profunda obra *El miedo a la libertad*, especialmente el capítulo «El surgimiento del Individuo». Añadamos, además, que la tendencia del neopsicoanálisis a destacar la historicidad de los síntomas e inhibiciones neuróticos, a la manera como lo han intentado Malinowski y Kardiner, por ejemplo, no queda libre de las críticas que hacemos a Fromm.

también la necesidad de evitar el aislamiento físico y la soledad moral. Mas, esta necesidad varía según las oscilaciones experimentadas por el "nivel de individuación" sujeto, a su vez, al cambiante curso de la historia. Desde la Reforma hasta nuestros días —siempre a juicio de Fromm— el proceso de individuación humana parece haber alcanzado las más altas formas. Al llegar aquí, divísase ya el gran problema. Pues, con ello, también se ha producido el alejamiento máximo de los "vínculos primarios", lo que trae aparejado el despertar de agudos sentimientos de soledad, impotencia e inseguridad.

¿Cuál es el mecanismo que rige estas conexiones psicológicas? La pérdida de los vínculos primarios anteriores a la individuación, constituye para Fromm la clave fundamental de la historia social del hombre. Denomina "proceso de individuación" el tránsito desde un estado de primitiva participación en el todo, de unidad indiferenciada con el mundo natural, hasta alcanzar la conciencia de sí mismo, la objetividad frente a la naturaleza. Antes de emerger el hombre como individualidad, sucedía que el enlace orgánico con el todo le confería seguridad, aunque a costa de inhibir las revelaciones de lo singular en él. Vínculos primarios son para Fromm los que se establecen entre el niño y la madre, los que unen al hombre primitivo con la naturaleza y el clan, en suma, aquellos que incorporan al hombre medieval a la Iglesia o a su casta social. (Evidente es aquí la confusión y el desconocimiento de una verdadera jerarquía o distinción objetiva de la índole de los vínculos sociales posibles. Prosigamos, con todo). El despliegue continuo del proceso de individuación manifiesta, en general, un carácter dialéctico, adecuado, en cada caso, al nivel histórico de la individuación propio de la sociedad de que se trata, cuyos límites no pueden tramontarse. Si, por un lado, aumenta la fuerza del yo, despierta, por el otro, simultáneamente, un sentimiento de soledad e impotencia. Renace entonces el anhelo de sumergirse nuevamente en el mundo exterior, de despersonalizarse, como reacción conducente a superar los sentimientos inhóspitos. Pero los vínculos primarios resultan ya, en definitiva, irrecuperables. Las identificaciones ulteriores serán inevitablemente de otra índole. Tal es el proceso dialéctico de la individuación. Atendamos a las propias palabras de Fromm: "La individuación es un proceso que implica el crecimiento de la fuerza y de la integración de la personalidad individual, pero es al mismo tiempo un proceso en el cual se pierde la originaria identidad

con los otros y por el que el niño se separa de los demás". La falta de armonía entre esos dos procesos estimula la tendencia a evadirse, a través de los más variados mecanismos de compensación anímica. En el hecho de "ser parte de la naturaleza y sin embargo trascenderla", reside el destino trágico del hombre como, asimismo, lo ambiguo de la experiencia de la libertad. Esto es, si las condiciones sociales y culturales tienden a obstaculizar el libre despliegue de la individualidad, la libertad se torna insoportable. "Ella se identifica entonces —escribe— con la duda y con un tipo de vida que carece de significado y dirección. Surgen así poderosas tendencias que llevan hacia el abandono de este género de libertad para buscar refugio en la sumisión o en alguna especie de relación con el hombre y el mundo que prometa aliviar la incertidumbre, aun cuando prive al individuo de su libertad".

Todo este sencillo —aunque delicado— mecanismo interpretativo parece atascarse, detenerse súbitamente —y aprovechando esta parada volvemos al tema central—, tan pronto como Fromm intenta contestar "por qué el miedo al aislamiento es tan poderoso en el hombre". No ve en ello ningún misterio. He aquí, pues, su respuesta: "Un elemento importante lo constituye el hecho de que los hombres no pueden vivir si carecen de formas mutuas de cooperación. En cualquier tipo posible de cultura el hombre necesita de la cooperación de los demás si quiere sobrevivir; debe cooperar ya sea para defenderse de los enemigos o de los peligros naturales, ya sea para poder trabajar y producir". La réplica debe ser inmediata: El plano en el que Fromm describe lo interhumano, representa el de las interacciones de dirección puramente biológica, pragmática e impersonal. Es la esfera donde el otro, exteriormente concebido, no aparece como forma interior inherente a todo ver, sentir y querer, sino como un objeto, vivo, es cierto, pero situado junto a otros objetos de la naturaleza. En consecuencia, Fromm ni siquiera menciona el proceso de recíproca actualización de la esencia personal, de plenitud íntima condicionado por la verdadera referencia directa a los demás, regido por el juzgar y aprehender al otro en sí mismo.

No debemos extrañarnos, por lo tanto, que auxiliado por tal instrumento teórico —la reducción de la experiencia del prójimo a mera huída del aislamiento por necesidad de "mutua cooperación"—, se atenga al formalismo al intentar fijar la cualidad diferencial propia de las relaciones personales en diversos períodos históricos. En contraste con lo que

acontecía durante la Edad Media, "el sentimiento de aislamiento y de impotencia del hombre moderno —escribe— se ve ulteriormente acrecentado por el carácter asumido por todas las relaciones sociales. La relación concreta de un individuo con otro ha perdido su carácter directo y humano, asumiendo un espíritu de instrumentalidad y de manipulación". ¡Cabal formalismo interpretativo! Pues, al considerar las relaciones del hombre medieval, en oposición al carácter de las del hombre actual, como "directas", olvida su afirmación anterior según la cual "la sociedad medieval no despojaba al individuo de su libertad, porque el "individuo" no existía todavía; el hombre estaba aún conectado con el mundo por medio de sus vínculos primarios". Y no se trata de sorprender contradicciones sistemáticas por puro solaz lógico. El hecho es que esos vínculos primarios suponen la existencia de procesos de identificación, de impulsos tendientes a lograr la unidad indiferenciada con el mundo natural. Es decir, dichos vínculos mediatizan los contactos humanos determinando solamente relaciones indirectas que se establecen a favor de la previa identificación del otro con un todo social. Del mismo modo, la experiencia religiosa también puede condicionar la pérdida de contactos directos por desenvolverse ellos a través de la visión de la divinidad. En rigor, Fromm no vislumbra la fisonomía diferencial que distingue una relación inmediata, orgánica, espontánea, de su contraria. No elabora el criterio necesario para ello, ni indaga los fundamentos antropológicos de los vínculos humanos, cuyo conocimiento constituye la única ayuda posible para valorar el verdadero grado de actualidad personal. En consecuencia, la idea de la propensión a establecer vínculos directos, concebida como característica propia de la sociedad medieval representa, verosímilmente, sólo una apariencia ilusoria, formal. Y reconozcamos, en este sentido —alejándonos ya de este investigador—, que justo es dirigir a Fromm las mismas críticas que hemos desarrollado a propósito de Tönnies. Nada más y nada menos *.

* Resulta muy fugaz la satisfacción que experimentamos al creer encontrar, en Ernst Manheim, un planteamiento teórico que ofrezca no sólo una aparente similitud con los conceptos expuestos en esta obra. En efecto, luego de un rápido examen, adviértese que sus descripciones poseen las mismas limitaciones destacadas en Tönnies y Fromm. Porque, si bien distingue entre relaciones *mediatas* e *inmediatas* el criterio que le sirve de base para ello resulta insuficiente y superficial. Juzga como proceso típico de esta época «la mediatización social de las relaciones humanas inmediatas». Mas, al expresarse así no se refiere a la experiencia del prójimo y su variable tensión diferencial, sino a algo puramente formal. Cosa que se torna evidente cuando dice que las relaciones interhumanas dependen, de manera creciente, de la evolución social general. ¿Cuándo ello no ha acontecido de tal manera? ¿Dónde reside, entonces, lo nuevo del cambio en la esfera de la convivencia? A

VI

El advenimiento de la nueva modalidad de las relaciones humanas evidénciase en el espíritu propio de la vida social en nuestras tierras y, simultáneamente, en el modo de existencia característico del hombre de esta época, por dondequiera. Justifícase, por eso, la indagación de la cualidad de las experiencias íntimas en que se funda dicha actitud general. Y se justifica, además, porque, como verdaderamente sucede, el nuevo género de vínculos actualiza toda una trama peculiar de interrelaciones de varia índole. Es decir, la vivencia del tiempo, la idea de la acción, la visión de la historia, la conducta moral, el arte mismo, en suma, experimentan honda mutación.

Karl Mannheim, en base a estos hechos, y considerando en particular que esta edad siente como su problema más entrañable el de la transformación del hombre, ha investigado el tipo de psicología que se elabora al perseguir la realización de dicha tentativa. Partiendo del supuesto tácito de la inexistencia del "hombre en general", cree Mannheim que "el punto de vista de la planificación lo anuncian manifestaciones nuevas de la psicología". Y ello lo considera natural, ya que, a su juicio, cada sistema económico engendra como correlato orgánico un tipo humano particular. Así, el pragmatismo, la psicología de la conducta y el psicoanálisis le parece que surgen de la voluntad de planificar y, en general, de las tendencias sociales características de la época actual. Veamos ahora, brevemente, cómo se corresponden —para Mannheim— éstas tendencias y aquéllas corrientes de la psicología contemporánea.

En tanto ocurre que el *pragmatismo* no establece una separación insuperable entre el pensamiento y la acción, sirve adecuadamente a la voluntad de planificar. Porque ello significa que el pragmatismo tiende

falta de un análisis psicológico profundo del fenómeno de la relación de hombre a hombre se recurre—y es algo que podía preverse—, a la comparación con la vida social durante la Edad Media (¡viciado argumento intelectual!). Se dice, por ese camino, que ahora el individuo es, antes miembro de su sociedad que campesino, aldeano o artesano. Manheim no llega, sin embargo, a precisar lo peculiar de las nuevas relaciones humanas. Su formalismo es indiscutible, aunque proclame de mamanera perentoria: «En pocos decenios la relación recíproca de hombre a hombre ha adoptado—parece que de modo definitivo—un carácter social general y se ha desligado así de su inmediatez tradicional, estamental y local». Nos vemos obligados a repetirlo una vez más: prescindiendo de meras diferencias exteriores y atendiendo, únicamente, al sentido liberador de los vínculos espontáneos y directos con los demás, cabe rastrear parecida *mediatez* tanto en el seno de la comunidad familiar, como en los gremios medievales o en la actual subordinación del individuo a instancias colectivas. Sirva lo precedente de réplica y ejemplo a un mismo tiempo. Véase de E. Manheim su obra *La opinión pública*, Madrid, 1936, págs. 9 a 21.

a integrar, a hacer coincidir el pensamiento y la conducta. Por otra parte, en la sociedad de masas resulta también necesario poder calcular la manera de reaccionar del individuo medio ante determinadas circunstancias; y, necesario, además, conocer sus motivaciones o transformar su personalidad. Siendo así, la *psicología de la conducta* expresa entonces los requerimientos de la actual mentalidad racionalizadora. En fin, el *psicoanálisis* contribuye, a su vez, a favorecer los intentos de planificación. Pues el conocimiento de las motivaciones inconscientes, puede señalar el camino de una adaptación más honda del individuo a la realidad social, de índole no puramente mecánica o exterior, como es el caso del conductismo, sino persiguiendo comprender al hombre en su totalidad.

Verdad es que Mannheim proclama la necesidad de una nueva psicología para comprender los fenómenos sociales de la época. Cierto es que también reconoce que los estudios más valiosos escritos en este sentido constituyen un recuento de síntomas incapaz de alcanzar hasta el conocimiento de las causas determinantes. "La razón principal —concluye— de nuestro fracaso en esta rama de los estudios es que hasta ahora no hemos tenido una psicología histórica o sociológica". Sin embargo, no ha advertido Mannheim que las psicologías mencionadas, si bien pueden servir adecuadamente a los designios de las diversas etapas de la planificación económica y social, no tocan específicamente el problema fundamental; esto es, no atañen a la significación del signo bajo cuyo influjo vive el hombre de hoy: *la certidumbre de su libertad histórica.* Expresado en otros términos: se trata de comprender el oculto sentido de su creencia en la posibilidad de configurar el futuro. Ella existe y se desenvuelve, tal parece, en la medida en que el hombre comienza a percibirse a sí mismo como el valor supremo.

En este escenario poblado de predicciones históricas y de optimismo racionalista se perfilan, también, singulares conexiones espirituales, importantes tanto por lo que toca a lo vivido mismo, como a la teoría que puede hacerlo comprensible. Así, por ejemplo, conciencia de la historicidad, desplazamiento de lo experimentado como íntimo —en cuanto a la vivencia—, y peculiaridades en la manera de experimentar al prójimo como fuente de la idea del hombre —por lo que respecta a la pura teoría—, representan nexos esenciales que Mannheim desconoce. Y ello

* *Libertad y planificación social,* Introducción, III, y Parte IV, IX.

es exacto, aunque afirme la variabilidad de la naturaleza del hombre. Porque, al igual que otros sociólogos, olvida las transformaciones históricas del sentimiento de lo humano.

Por otra parte, así como Mannheim no distingue suficientemente el hecho de cómo es *vivida* la libertad —aunque la conciba en relación a una sociedad determinada—, del problema de su posibilidad objetiva, tampoco diferencia los tipos de psicología que están al servicio de la mentalidad planificadora, que la alientan, estimulan o hacen posible, de los verdaderos motivos de dicha voluntad de planificar. Y es, justamente, en este último punto donde surge la necesidad de iniciar nuevas indagaciones psicológicas. Lo cual significa que cuando Mannheim invita a ahondar en un conocimiento de lo anímico que favorezca los intentos de prefigurar el futuro, sigue en verdad el mismo movimiento colectivo que pretende explicar.

Por segunda vez debemos formularnos la pregunta: ¿Qué ideal de formación puede elevarse del espíritu de masificación? Porque Mannheim no repara en que la tríade de enfoques psicológicos recién mencionada sirve, por cierto, al imperio de la racionalización creciente, si bien lejos de aproximar al hombre a sí mismo, le aleja con ello de su real autenticidad. *Observemos, por eso, que se juzga como una romántica herejía el invocar —estigmatizando al hacerlo todo elevado ideal de formación—, el invocar hoy la propia legitimidad y armonía interiores como fundamento de una acción social y económica creadora.* No debe sorprendernos entonces que Mannheim, sirviendo a la época tanto en su anhelo de impersonalismo como en su tendencia a la fuga de la autonomía personal, concluya elaborando una fórmula verdaderamente simbólica. Afirma que la libertad no consiste ahora en poner límites al planificador, sino en crear una forma de planificar que la torne posible. Pero aun falta citar el enunciado que debe ser interpretado, tal creo, como expresión histórica sin par de renuncia a la humana autonomía: ''planificar para la libertad es la única forma lógica que queda de libertad''.

Antes de continuar, es necesario dejar establecido lo siguiente. Cuando aquí hablamos, por ejemplo, de variabilidad histórica de la experiencia del prójimo, entendemos por ello que sus cualitativas oscilaciones únicamente son posibles dentro del mismo ámbito que rige el sentido antropológico primario de dichas experiencias. Lo cual quiere decir, que ni el historicismo ni el sociologismo pueden vulnerar cierta inmutabilidad

tocante a la esencia misma de las actitudes humanas. Y en esta tarea de sortear equívocos evidénciase, también, que a pesar de que Mannheim clama por una psicología histórica, la verdad es que no desarrolla ni concibe otra forma de psicología que la dictada por su extremo sociologismo. (Desviación conceptual merced a la cual se procede a la desubstancialización teórica del yo y la personalidad, substituyéndolos por una constancia o equilibrio interior, determinado solamente por interacciones de fuerzas sociales). No se pregunta, por igual motivo, qué características constitutivas de la naturaleza propia de ciertas experiencias humanas hacen posible el cambio histórico de la conducta colectiva.

Se comprende, entonces, que atendiendo al puro dinamismo de las transformaciones sociales, imagine la existencia, de manera tan silvestre como pseudo-científica, de profundas mutaciones en la naturaleza humana. Animados de inflexibilidad y rigor, veremos que Mannheim no desarrolla una psicología, ni distingue siquiera las esferas del conocimiento del plano de la conducta. En fin, no diferencia el nivel antropológico de lo histórico, individual o social. La amplitud del variar, de las oscilaciones anímicas dadas entre lo personal y lo humano universal, entre lo mudable y lo eterno, en una de sus manifestaciones fundamentales sólo puede valorarse por el orden de sentido de las experiencias interhumanas. Pero el hecho es que pasando por encima de todos estos distingos, con irresponsable vaguedad científica, Mannheim escribe "que se está produciendo un cambio radical, no sólo en nuestro pensamiento, sino también en nuestra misma naturaleza". (Notable falta de claridad metódica que representa, por otra parte, uno de los signos típicos de la época).

Lo importante es afinar el sentido para captar lo diferencial, lo particular, evitando que se nos oculte la esencia del fenómeno, su universalidad. Y no se trata de proclamar un romántico culto a lo invariable sino, al contrario, trátase de poder aprehender cabalmente lo singular como dado justo en el juego histórico en que se entrecruzan lo temporal y lo eterno. Por eso, a pesar de que Mannheim reconoce que "se necesita una psicología diferente, que pudiese explicar cómo tipos históricos especiales se derivan de las facultades generales del hombre", se contradice gravemente. Pues a continuación agrega —dejando sin precisar su alcance conceptual—, que la Edad Media y el Renacimiento produjeron tipos de hombres enteramente diferentes a los actuales. A modo de co-

mentario final, permítasenos insistir una vez más en el hecho de que sólo la antropología de la convivencia, describiendo la índole de los vínculos sociales de manera clara y distinta, puede contribuir a un verdadero análisis histórico diferencial. En todo caso, delata imperdonable ingenuidad el vaticinar cambios en la naturaleza humana tan pronto como se advierten ciertas modificaciones en el rumbo de la evolución histórica. Además, inspirados en semejante criterio, nos encadenamos, al perder libertad para la visión de lo que ocurre, la que sólo se despliega ante el mirar real y objetivo. Y nos encadenamos, sobre todo, cuando acontece —ilusión tan frecuente como trágica por sus consecuencias— que interpretamos manifestaciones negativas de nuestra propia esencia personal invariable, como definitiva transformación del hombre.

VI

Es posible observar, sin embargo, la presencia de signos que anuncian profundas transformaciones espirituales en la manera de ser del hombre. Sólo que ellas antes parecen despertar viejas virtualidades, que revelar ignorados estratos de la persona humana. Para decirlo brevemente, trátase de la inacabable aventura histórica por la que el hombre tiende —no pocas veces siguiendo huellas invisibles para el historiador—, tiende a desplazar hacia lo íntimo los fundamentos del acto moral. Con todo —y aquí reside el dramatismo de la nueva condición—, a nada se resiste tanto como a entregarse a *su* definitiva responsabilidad. ¿Qué estimula dicha resistencia? Acaso pavores engendrados por la soledad de la autodeterminación.

Bien puede suceder, en consecuencia, que los historiadores del futuro juzguen necesario desplazar el centro natural de la periodificación del pasado, atendiendo al advenimiento de una nueva actitud del hombre respecto de sí mismo. Cosa que, por nuestra parte, equivale a afirmar que deben abandonarse las determinaciones de fases culturales fundadas en los ritmos o ciclos cósmicos, en los cambios políticos, en las luchas por el poder y en las crisis, así como también las fundadas en lo puramente histórico. Abandonarse, a fin de revivir la sucesión de las épocas y dividir los períodos de la historia universal en función de cambios en las relaciones del individuo respecto de sí mismo y del otro (crite-

rio muy alejado, por lo demás, de la idea hegeliana que considera las fases de la historia como sucesivas objetivaciones del espíritu a través de las cuales éste conquista la conciencia de su libertad). Pensamos, en fin, que la aspiración a captar la unidad cultural, tan natural en el historiador, tal vez puede realizarse con cierta seguridad atendiendo al grado de interiorización de las experiencias humanas.

El curso de la historia adquirirá entonces, para quien la estudie, la apariencia de un proceso de interiorización de la responsabilidad, de identificación entre personalidad y responsabilidad. Lo cual significa que el hombre puede llegar a tener la certidumbre de que todo, la forma, el sentido y el curso de su vida, descansan en él mismo (como creencia que sobrepase actitudes ateístas puramente negativas). Tiende y ha tendido a ello a través de las edades, aunque a nada, en verdad, se ha resistido tanto. Por eso se conservan las huellas que deja esa doble inclinación interior, que tan pronto se manifiesta como búsqueda o huída de la autarquía. Ya nos referimos, más arriba, a que la creencia en la posibilidad de configurar el futuro parece encontrarse estrechamente enlazada, en la actualidad, con el hecho de que el hombre comienza a contemplarse a sí mismo como el valor supremo. Pero, ese es sólo uno de los aspectos externos del fenómeno de creciente interiorización de la responsabilidad. Bosquejemos, pues, su verdadero perfil, describamos su apariencia más relevante.

Desde hace aproximadamente un siglo, viejos ateísmos vienen adquiriendo nuevos bríos, en tanto que no sólo niegan lo divino, sino que afirman lo humano con plena independencia de esa misma negación. Porque debe verse claro que se trata de un cabal proceso de interiorización y, como tal, ajeno a toda suerte de reacciones compensatorias negativas. Nos referimos a la "desdivinización del mundo como algo consciente", recordando aquí una observación de Jaspers que éste, por su parte, expresa con palabras de Nietzsche. La nueva actitud se ha proclamado a través de sistemas tan diversos como los desarrollados por hombres como Carlos Marx, Federico Nietzsche y Nicolás Hartmann *.

* En su profundo estudio *La idea del hombre y la historia*, Max Scheler analiza la significación antropológica de estas ideas, en particular por lo que respecta a Nietzsche y Hartmann. Destaca lo peculiar y lo nuevo existente en el ateísmo de Nietzsche y en el «ateísmo postulativo de la responsabilidad» de N. Hartmann. Como tales no los considera comparable a ninguna manifestación anterior de ateísmo en Occidente. (También Jaspers observa que el moderno escepticismo religioso diferénciase profundamente del que se desarrolló en la India del pasado o en la Antigüedad; mas, a juicio de Jaspers, eran incrédulos para quienes el mundo continuaba «dotado de

¿Cómo formulan dichos pensadores la crítica de la religión?

Para Marx —que en este punto sigue a Feuerbach—, ella culmina con la idea de que el hombre es lo más alto para el hombre. Y llevando luego tal pensamiento hasta sus últimas consecuencias concluye, sin vacilar, diciendo que "la única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación sobre la base de la teoría, que declara al hombre como el ser supremo para el hombre". Imagina, además, que el concebir a la persona como lo supremo para sí misma, continúa o actualiza en otra esfera la trayectoria espiritual iniciada por Lutero. Porque el hombre de la Reforma —según Marx—, se liberó de la religiosidad externa, desplazándola hacia su intimidad, al convertir la devoción en convicción. Parecería así, que para el pensamiento de Marx, el hecho de que el hombre llegue a percibirse como el ser supremo para sí mismo aproxima al individuo a la definitiva emancipación interior.

Ahora bien, ¿qué significación y trascendencia encierra para Nietzsche aquella sentencia en la que anuncia que *Dios ha muerto*? Porque tal es —a juicio suyo— "el más grande acontecimiento de estos últimos tiempos". Pero, ¡cuidado! —nos previene—, con creer que el universo es un organismo o un mecanismo; pues representa, por el contrario, un eterno caos. Cuidado, también, con atribuirle perfección o hermosura, irracionalidad o nobleza. Por consiguiente, el cosmos tampoco posee instintos. Se trata, en suma, de "desdivinizar" a la naturaleza y de "naturalizarnos" nosotros mismos, a fin de llegar a formar parte de una naturaleza "redescubierta, redimida". Mas, de todo esto no se posee clara evidencia ni ello es vivido a través de apacibles sentimientos. Las multitudes desconocen aún la significación de esta nueva etapa de la religiosidad humana. Su presagio manifiéstase como una confusa mezcla de sombras milenarias y de luz proveniente de una futura aurora; de alegría de espíritu libre y de "pavorosa lógica del terror", en la que se manifiesta el proceso de "hundimiento y cambio" de la moral europea.

alma). Pero Scheler juzga dichas concepciones sólo como una forma de antropología—entre otras posibles—, a la que corresponde una determinada teoría de la historia. No atiende a su valor—o lo niega—como experiencia colectiva propia del hombre moderno. Nos parece, en cambio, que al rebasar la mera historia del pensar filosófico, veremos que el sentimiento de la «desdivinización» desenvuélvese paralelamente al proceso de occidentalizacion. (Y aquí no se indaga, por cierto' la objetividad del juicio acerca de la existencia o inexistencia de Dios, sino la actitud interior correspondiente a tal afirmación y lo que representa como impulso configurador de posibles formas de vida). Para la exposición que sigue véase, de Marx *Para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegels* y de Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, Libros tercero y quinto.

Y, por último, ¿cómo se incorpora Nicolás Hartmann a esta peculiar corriente de ateísmo? En cuanto el hombre es el ser que tiende a conferir realidad a los valores ideales conviértese, para Hartmann, en *persona.* El deber ser humano reside, entonces, en el hecho de que sin la proyección de lo ideal a la esfera de lo real operada por el individuo, los valores —ideas platónicas según Hartmann—, permanecerían en el "reino de la esencia", sin actualizarse. En consecuencia, el que coincidan de algún modo *personalidad y responsabilidad,* indica que en el hombre mismo alientan atributos divinos. Lo cual significa que a través de la persona el deber ser ideal de los valores puede llegar a influir en el curso de la realidad histórica. Siendo, pues, en rigor el hombre quien revela los valores, resulta innecesaria la idea de Dios. Sólo el hombre es personalidad, más no la divinidad. Porque el individuo es libre —y responsable— de optar o no por su actualización. De ahí que para Hartmann lo peculiar de los valores morales no reside ni en su orden o jerarquía ni en la tesis teológica de "su dependencia de otros valores, sino en su relación con la libertad".

Apartémonos ahora del curso seguido por la historia del pensamiento filosófico, a fin de atender al hecho de cómo se manifiesta —o experimenta— este proceso de desdivinización del mundo, en la vida colectiva. Como etapa transitoria de la pérdida de la fe, asistimos a ese "ensombrecimiento" interior profetizado por Nietzsche. Es decir, incapaz el hombre del presente de atreverse a sustentar una legitimidad moral y espiritual que emane de su propio ser, le vemos entregado a la angustia y a fanáticos idealismos. Ocurre, así, que olvida, por ejemplo, los rasgos eternos de la naturaleza humana concluyendo por mezclar, en política, la crueldad más irracional con el pensamiento y la esperanza de un idílico futuro; o, si se quiere, por mezclar lo tiránico con la bucólica expectación de felicidades colectivas. Porque el presagio de la desdivinización, distante aún la serenidad, paraliza al hombre en perplejidad frente a sí mismo. Y entonces la certidumbre de la autodeterminación le arroja a esa universal soledad interior, poblada de visiones de obscuros destinos.

La espiritual resistencia opuesta a la desdivinización adviértese en el hecho —y no sólo en él— de que se prefiere la búsqueda y justificación de la angustia concebida como fenómeno primario, antes que decidirse a hacer descansar toda responsabilidad en el hombre.

Desde aquí podemos ya contemplar cómo se separa el pensar abstracto, especulativo —oficial o solitario—, de las verdaderas experiencias humanas generales. Por un lado divisamos a Jaspers, por ejemplo, afirmando que la pérdida de la fe no representa un puro escepticismo. "La desdivinización del mundo —escribe— no es la incredulidad de los individuos, sino la posible consecuencia de una evolución espiritual que aquí, de hecho, conduce a la nada. Hay una sensación de yermo en la existencia como nunca se había conocido y al lado de la cual la más obstinada incredulidad de los antiguos aparece envuelta en la opulencia de imágenes de una realidad mítica que no había sido abandonada y que todavía resplandece en la poesía didáctica de Lucrecio". Y erígense, por otro lado, Heidegger y Sartre confiriendo a la angustia la categoría de una realidad permanente y última. Tanto en uno como en otro caso, adviértese de inmediato la confusión lamentable en que incurren los actuales existencialistas. Verdaderos filósofos de masas, son merecedores de este nombre —al menos la caterva de sus seguidores—, entre otras razones, por su morbosa sugestibilidad unida a impotencia para comprender el curso real del acontecer. En efecto, identifican una etapa de la evolución histórico-social, cuyas angustiosas manifestaciones negativas obedecen al desconcierto que engendra algo apenas vislumbrado —la idea del hombre como señor de sí mismo—, con el fundamento último del conocer y del ser. En contraste con esa prisa por huronear angustias definitivas, es necesario persistir en una actitud plena de objetividad para que el ser supremo para el hombre llegue a ser, en verdad, el hombre mismo, con alegre pureza.

Y ahora detengámonos en este punto, puesto que hasta él queríamos llegar. La certidumbre —es lo que cabe concluir— del moral señorío que el hombre ejerce sobre sí, condiciona peculiares reacciones sociales que, atendiendo a la superficie actual de lo histórico, a su imagen externa, más parecen exaltar los instintos primitivos que inclinar al individuo al sereno autodominio. Pues bien: el conocimiento de la naturaleza y sentido de tales contradictorias actitudes debe constituir el objeto de las nuevas indagaciones histórico-psicológicas que juzgamos necesario emprender.

Digamos, para concluir, que en cada momento histórico los pueblos revelan sus anhelos más definitivos en el modo como se manifiesta en ellos el *desplazamiento de las motivaciones*; esto es, la desproporción

existente entre la norma interior que inspira sus actos y los actos mismos, la desarmonía entre lo afirmado y lo realmente querido. A través de dicha "lucha de motivos" exprésase siempre una lucha entre lo legítimo y lo inauténtico propio del espíritu inspirador de las acciones. Señala, en suma, cómo se deforma lo originario al petrificarse en hechos. Las reacciones negativas que acompañan a la desdivinización —angustia, soledad sentida como sino aciago, impersonalismo, incapacidad para establecer vínculos personales—, constituyen un elocuente ejemplo de ello. El descenso a lo íntimo puede también, por instantes, encadenar. Ahora bien: ocurre que en el americano, el fenómeno del desplazamiento de motivos manifiéstase como la aparente no coincidencia entre su idea del hombre y el tono propio de la convivencia que, a veces, alcanza hasta la región de lo sombrío. En lo que sigue, procuraremos ver qué oculta tal desarmonía.

Capítulo V

LA IDEA DE AMERICANO DEL SUR Y LIMITACIONES DE ESTA INVESTIGACION

I

MAS ALLA de todo lírico motivo, un sentimiento, un estremecimiento de soledad ensombrece la vida moderna. Se le experimenta y se la estudia. Como en otras épocas de transición, háblase de ella con insistencia. Pero, en cuanto al modo de vivirla, a su cualidad interior, no revela semejanza con los rasgos que adquirió en el pasado. Porque no se trata hoy del aislamiento y separación de la sociedad a que muchos individuos se entregaron, por ejemplo, en los orígenes del anacoretismo cristiano, en los siglos tercero y cuarto. Nada, pues, de vida eremítica, sino de angustiosa soledad experimentada en el seno de lo colectivo.

En aquellos tiempos, los ermitaños entregábanse al aislamiento físico por motivaciones religiosas y la renuncia al mundo les abría la posibilidad de purificarse interiormente. En cambio, ahora es la den-

sidad sin distancias propia de la masa, lo que condiciona una suerte de impotencia expresiva ante el prójimo engendrando, además, la *soledad del impersonalismo*. Por eso, no se intente descubrir en ésta nada de ascético. Pues trátase de la soledad por falta de recíproca participación interior en los actos y afectos, que acongoja, v. g., al *lobo estepario* de Hesse. Sintiéndose solo, percibe agudamente su "incapacidad de relación", su "carencia de relaciones", lo que ya no le resulta afán y objetivo, sino "condenación".

Mas, y oportuno es preguntarlo, ¿por qué hemos analizado con especial énfasis este sentimiento? Porque ocurre que dicho fenómeno nos ofrece una puerta de acceso *al punto donde se entrecruzan lo autóctono y lo mundial*. Y ello en esfera tan principal como la de la convivencia. Puesto que si desde el ámbito mundial nos llega el soplo de la soledad que nace en medio de la masa, entre nosotros encontramos al solitario penetrado de anhelos de comunicación y en busca de relaciones directas con los demás.

En consecuencia, no nos hemos alejado de nuestro tema. Fácil es advertirlo, además, al tener presente de cómo América Latina tiende —y luego veremos que ello verifícase a partir de nuestra propia experiencia de la vida—, tiende a incorporarse a la órbita de los procesos históricos universales. Por otra parte, ¿qué envuelve de extraño el intentar un estudio del sentimiento de lo humano, de la soledad, de las inhibiciones que despierta la presencia del otro, en un mundo donde, como en el americano, la afectividad y la valoración del hombre en su plena autonomía cuentan tan fundamentalmente?

Se comprende, entonces, que Keyserling, en la novena de sus *Meditaciones suramericanas*, proclame en este continente el primado del "orden emocional", al extremo de afirmar que en Suramérica "el principio racional no desempeña casi papel ninguno, ni siquiera en el mundo masculino". Le parece, en consecuencia, que la *amistad* constituye el motivo esencial de las relaciones, a las que confiere decisivo tono afectivo. Dicha actitud general sería la creadora, en rigor, de un verdadero orden, si bien de índole puramente *emocional*. Por todo lo cual no vacila, siguiendo el curso de tales pensamientos, en llegar a una afirmación que altera la serena objetividad descriptiva: "La sublime ética antigua de la amistad no era más que una espiritualización de la amistad suramericana".

En efecto, a menudo le ocurre a Keyserling perder el sentido de la totalidad. De ahí que modele el "hombre" suramericano con estratos telúricos y biológicos que, unidos entre sí, o conceptualmente llevados hasta sus últimas consecuencias nos sorprenderían con una imagen humana acaso grotesca. Y es, justamente, tal falta de referencia orgánica a la unidad de sentido, lo que diferencia sus descripciones de lo que nosotros, aunque empleando designaciones semejantes señalamos, por ejemplo, como pasividad, tristeza, indolencia, hermetismo. Pero, ya analizaremos sus ideas, en el lugar adecuado, y particularmente su biologismo no puramente metafórico. Limitémonos, por ahora, a dejar establecido que los enlaces que Keyserling descubre entre el personalismo suramericano y la primacía del orden emocional, sólo nos parecen válidos —por existentes—, como observaciones a distancia, sin atender a rasgos muy finos, pero falsas en cuanto a la teoría en que se fundan.

Al penetrar teóricamente en el mundo de la convivencia, parece surgir un inevitable escollo, que anula el intento de comprenderlo sin menoscabo del sentido de la totalidad. Y ello acontece en medida no pequeña *merced a un historicismo que oculta lo que siempre hay de humano en el hombre*, a pesar de sus continuas transfiguraciones a lo largo del tiempo. Entonces vence la tentación que conduce por el camino de las grandes generalizaciones, las que siempre deforman la imagen de la realidad limitándose, con frecuencia, a hipertrofiar un carácter singular, un rasgo social temporal que de ningún modo representa algo humano esencial. El desequilibrio entre lo histórico y lo invariable en la descripción de los fenómenos colectivos induce, pues, a toda suerte de desmesuras conceptuales. Es lo que cabe observar en Keyserling, cuando afirma que no se comprenden los problemas modernos porque se plantean a través de las categorías espirituales del cristianismo pretendiendo encontrar en ellas la solución. Acaso todo marcha bien hasta este punto. Pero, tan pronto como continúa diciendo que no puede verse solución alguna en el amor al prójimo, porque "*este prójimo no existe ya*", le impiden avanzar severas objeciones (a menos que indique —cosa que Keyserling no hace— el sentido antropológico que confiere a la experiencia del otro). A su juicio, hoy sólo existe el "vecino inevitable" y el "mundo humano circundante", al que atribuye características semejantes al "medio ambiente inanimado".

Por todas partes resalta aquí lo confuso. Confusión entre lo histórico y lo humano-universal, entre lo individual y lo colectivo, entre la latencia esencial de prójimo, propia del hombre, y su negación radical a favor de un transitorio ocultamiento. Confusión, en fin, entre la esfera de la experiencia inmediata y la interpretación histórica especulativa. Acaso el hombre amó en todas las épocas a su prójimo; pero, ¿de qué manera verifícase, en las diversas situaciones, la proyección de su idea de la individualidad sobre el ámbito histórico, de forma que pueda parecer que en un período cultural determinado tal amor no tiene cabida? He aquí el paso metodológico que hemos intentado dar. Esto es, aspiramos a describir el tránsito desde los fenómenos antropológicos esenciales hasta su encarnación histórica concreta, persiguiendo así la visión armónica de lo universal y lo singular.

El mismo problema cabe plantearse, si bien en otro plano, frente al hecho —o la afirmación— de P. L. Landsberg, según la cual el "mundo de que nos habla la filosofía antigua no es el *mundo del prójimo,* constituído por la *caritas*: es, más que nada, un mundo de cosas vistas, y los hombres son también, en principio, tales cosas, seres patentes y limitados". Porque, para Landsberg, la persona aún no se había revelado *. Luego, antes y después del cristianismo parecería justificado el considerar como inactuante la idea de prójimo... (En estas generalizaciones adviértese la misma ausencia de un criterio capaz de discriminar cabalmente objetos y problemas, cosa que recuerda la inseguridad metodológica que subrayamos a propósito de K. Mannheim).

Por eso juzgamos esencial precisar, a lo largo de esta obra, el alcance conferido, no sólo al sentimiento de soledad, sino también al sentido de la *necesidad de prójimo* en el americano. Y fundamental, sobre todo al considerar que *en dichos sentimientos exprésase el ideal del hombre, a través del cual se verificará nuestra incorporación al proceso de la historia universal. Porque, para nosotros, encuéntrase estrechamente enlazada la idea de americano y de proceso histórico universal* (y téngase presente que pensamos en el latino-americano como en el americano por antonomasia). Es decir, si bien se asiste, por un lado, a la creciente occidentalización, el ascenso hasta el plano de la historia universal se producirá, por otro, desde nuestra idea del hombre. Más

* En su ensayo *Experiencia de la muerte,* 7.

aún: *la unificación misma, la universalidad del futuro se realizarán en la dirección de la experiencia americana de la vida.* Lo cual equivaldrá, por otra parte, a elevar a la más alta esfera espiritual y social actitudes que en Occidente sólo alcanzan a representar formas de vida decadentes, puesto que desvirtúan el estilo de una existencia secular que posee su centro en disposiciones interiores diversas de las del presente.

Hemos llegado, siguiendo estas reflexiones, a un nivel enunciativo más allá del cual casi no resultan posibles afirmaciones inspiradas en lo verdaderamente percibido. Añadamos aún, sin embargo, que en tanto que la idea de *americano del sur* se espiritualiza, en virtud del sentido de objetividad, de universalidad que encierra su anhelo de prójimo, conviértese —idealmente—, en forma interior de incorporación a la historia universal. Y, mientras ello ocurre, los fenómenos negativos de occidentalización, incluso el hecho del vínculo de masa sin prójimo aparente, son reveladores de signos positivos de proximidad al moral señorío del hombre sobre sí mismo.

II

Como contemporáneos de este período que tiende a la unificación del mundo —aun cuando en el presente ello todavía acontezca de manera tortuosa, equívoca y contradictoria—, debemos comprender la *unidad americana* en términos de tensiones y trayectorias espirituales. En suma, ella no puede percibirse cabalmente más que en el modo de incorporación de este continente al proceso histórico universal. El desenvolvimiento de tal criterio implica, por cierto, el abandono de viejos hábitos interpretativos de índole naturalista. Lo que trae como consecuencia que el criterio antropológico inspirado, por ejemplo, en la fusión, en la combinación de substancias étnicas, en la alquimia racial, en lo geográfico o en la pura rigidez de ciertas tradiciones imaginadas como fuente de unidad cultural, debe ser reemplazado por *el estudio del modo cómo es vivido el moderno proceso de universalidad de lo occidental.* Claro está que el comprender e indagar la unidad cultural, cuyas formas concretas se columbran en la entraña del futuro, en función de experiencias interiores resulta, sin duda, más cabal pero, tanto como ello, difícil de precisar metodológicamente con nitidez.

Entonces, si decidimos atender a la actitud espiritual que ubica al americano en su mundo al propio tiempo que lo enfrenta a lo extraño, veremos a la unidad americana destacarse —más allá de sutiles problemas etnográficos de "transculturación"—, limpia y clara, encarnando en actitudes íntimas tan definitivas como primarias y capaces de engendrar realidad cultural.

Pensamos en la unidad en torno a lo originario. Es decir, captamos el sentido de nuestra evolución, no a través de esquemas genéticos, de herencias exteriores a la persona misma, sino en función del cruce interior hacia el que confluyen, o donde se entrechocan lo auténtico y lo inauténtico, lo percibido como autóctono o como extraño. Lo cual significa que también aprehendemos la unidad merced a cierto género de interna duplicidad. Es cosa que se observa, particularmente, en lo que atañe, como luego veremos, a la peculiar receptividad indígena para la religión católica. Esta ha condicionado una vieja tradición formada por extrañas rutas interiores, donde las doctrinas religiosas, al chocar con las supersticiones propias de la población indígena, modelaron creencias de un barroquismo desconcertante. Asimismo, dicho fenómeno se manifiesta, además, en la evolución del arte mexicano, según lo ha observado José Moreno Villa. Ritmos singulares ("explosiones rítmicas"), y también cierta íntima duplicidad, es lo que caracteriza a sus períodos biseculares. Así, el siglo XVI distínguese por su marcado anacronismo (mezcla de lo romántico, gótico y renacentista); por su "mestizaje inconsciente" se diferencia el siglo XVIII; en cambio, y por último, concluye afirmando que el siglo XX lleva a la más alta expresión la pintura como "la conciencia del mestizaje *."

Intentemos bosquejar la fisonomía de esta unidad de lo americano. El primer rasgo que distinguimos se delinea en los orígenes mismos: como unidad dada en la simultánea impresión de una naturaleza que permanecía entregada a su soledad y silencio, casi al margen de la historia, e invariable incluso en el sombrío ánimo de los habitantes de la nueva tierra. He aquí, pues, *como rasgo común, el trauma primario de lo natural,* la experiencia propia de lo visto por primera vez, de lo no hollado, que todo americano siente latir dentro de sí con rara proximidad. Presencia interior de lo originario y desprovisto de historia, que no sólo enlaza románticamente en torno a la naturaleza, sino que con-

* *Lo mexicano*, México, 1948, Cap. III.

fiere, además, especial fuerza al sentimiento del futuro. Es decir, la sensación de encontrarse interiormente próximo a los orígenes, la unidad del trauma primario de lo natural, condiciona una peculiar experiencia de la temporalidad: su pura percepción o afirmación es concebida, en sí misma, como auténtico *valor*. (Resulta muy significativo, por otra parte, recordar aquí que Huizinga considera como una de las pérdidas culturales más desoladoras, la quiebra, la decadencia del paisaje en Occidente. Corrobora, pues, indirectamente, lo recién expuesto, si nos representamos el extremo contraste existente con el hecho de la real actualidad de lo originario en América. En efecto, descubre en la ruina de la naturaleza virgen, en su degradación, en la desaparición del paisaje idílico o romántico, no sólo la muerte de la belleza natural, sino hasta un cierto extravío del sentido mismo de la vida *).

Como elemento unificador destaquemos, una vez más, a la soledad, en su aspecto positivo y negativo —puesto que existen reacciones unitarias con uno y otro signo—, o sea, como señal del soterrado ideal del hombre, o bien como expresión de la sombría actitud indígena. Y, ateniéndonos siempre a las disposiciones subjetivas, veremos que también es indicio de la unidad americana concebida desde dentro, el retraimiento de la mayoría, la general indiferencia que todo lo permite, aunque interiormente lo censure todo, cosa de la que ya se lamentaba Euclides da Cunha hace medio siglo. Mas, continuemos este rápido bosquejo advirtiendo, ahora, la existencia de una manera peculiar de vivir la religiosidad occidental. Así, por ejemplo, la formación social y cultural de América le parece a Gilberto Freyre hispánica, católica, pero "teñida de misticismo y de cultura mahometana y no resultante de la Revolución Francesa o del Renacimiento". Asimismo, es de opinión —y no olvidemos que se refiere al Brasil—, que "la catedral o la iglesia más poderosa que el mismo rey, sería sustituída por la casa-grande de ingenio". La capilla de éste pasa a ocupar el lugar de la iglesia aislada y sola. Esto es, aquí nos encontramos en presencia de una faz de la unidad que indagamos, dada como el fenómeno general de la derrota del clericalismo frente al caudillaje de los grandes propietarios de tierras. Contemplemos, luego, pasando a otra esfera, *la unidad del desplazamiento de los motivos*, presente como cierta típica especie de

* *A l'aube de la paix*, Amsterdam, 1945, págs. 95-98.

desconfianza propia del indígena, que nace al hacérsele evidente la desproporción entre las palabras y los hechos, entre el orden de lo afirmado y la real actitud religiosa del conquistador, nada ascética por cierto. Es la unidad del indio que íntimamente se retrae al verificar el fariseísmo de aquél. Para Valcárcel, que se refiere al indio peruano, esta "es la primera tragedia transcultural: la contradicción no resuelta entre lo ético y lo real llevó al espíritu aborigen a una justificada desconfianza. El indio aprendió del español una cierta duplicidad o hipocresía altamente defensiva". (Y mencionamos al Brasil junto al Perú porque, como advierte Samuel Ramos "la identidad del desarrollo histórico entre los países hispanoamericanos admite que las conclusiones obtenidas al analizar un hecho acaecido en uno de ellos, sea válido para todos los demás).

En fin, *existe la unidad de la actitud pasiva*, como existe la del idioma común. Para Arturo Capdevila la América española no posee otra, puesto que "es una gran soledad" de poblaciones que "se desarrollan en recíproco aislamiento". La unidad religiosa le parece irreal y la política, falaz. En cambio, *se desarrolla la comunidad positiva del anhelo,* de la experiencia cualitativa de la temporalidad percibida como plenitud de futuro. Es, quizás, lo que Waldo Frank denomina "la armonía del pathos, sobre todo, que nace de la falta y la necesidad de una moral; la común lealtad a aquellos valores cuyas formas tradicionales son arrasadas por el mundo moderno y la común lealtad a la tarea de la recreación". *Es la unidad de la búsqueda de lo auténtico en uno, por encima de las duplicidades culturales,* de la busca de la expresión cabal, más allá de todas las manifestaciones políticas o culturales no interiorizadas, y por ello actuantes como mero ritual exterior. Es la *unidad del común afán de autoconocimiento* indicio, a su vez, de conciencia histórica unitaria. Mas, también debemos recorrer este camino en opuesta dirección. Entonces encontraremos rasgos unificadores negativos: pasividad ante la cultura mundial, ausencia —al menos en la superficie de lo colectivo— de la afirmación de un destino, sentimientos opresores propios de una vida desprovista de sentido, penetración de la técnica aniquilando cierto aparente equilibrio o serenidad coloniales. A pesar de ello, y sin caer en contradicción, digamos que existe la continuidad, la oculta coherencia de una idea del hombre que, aun apenas insinuándose, crea la unidad americana por encima de todas las

posibles relativizaciones en cuanto a orígenes, a multiplicidad de influjos y a complejas formas de relaciones interculturales.

No se piense, sin embargo, que debemos abandonarnos a una suerte de éxtasis de autoctonía. Al contrario. Como ya se dijo, el afán de búsqueda de nuestra propia expresión descubre en su camino valores a los que tiende la misma conciencia universal del presente. Esto es, el presagio de lo auténtico en uno llévanos a actualizar aquél ideal humano que en el moderno proceso de occidentalización sólo se manifiesta a través de síntomas de decadencia. Lo cual no significa desconocer el valor de lo regional frente a lo universal, ni ignorar la necesidad de compensar lo puramente indígena integrándolo con lo supranacional. En todo caso, la verdadera universalidad de la idea del hombre, no se contrapone al necesario engarce del individuo en las vivificadoras fuentes elementales de lo regional. Tampoco dice relación con el peligro —señalado por Freyre— "de la monotonía cultural o de la excesiva unificación de la cultura dentro del continente americano", proveniente "de la influencia del industrialismo capitalista norteamericano". A decir verdad, dicho problema sólo atañe al proceso de unificación técnica mundial, por lo que no amenaza con su influjo nivelador únicamente a este continente.

Por otra parte, la posibilidad del universalismo cultural es susceptible de ser diversamente interpretada según la ideología que sirva de base. Para una teoría de los ciclos culturales, la unificación en torno a lo puramente técnico aparece como causa de aniquilamiento y como síntoma de decadencia. En cambio, para el ideal salvacionista del proletariado, ella aproxima a la definitiva liberación de la clase baja. Pues, su ideología de clase no concibe hundimientos definitivos: la conquista del poder por el proletariado encierra, para él, un remozamiento total del hombre y su comunidad. Por eso, el destino cultural americano, contemplado a favor de las diversas experiencias prospectivas, ofrece como futuro la siguiente serie de enfoques concretos —que, en este lugar, nos limitaremos únicamente a dejar enunciados—, según que distingamos: a) la posibilidad de afirmar lo puramente autóctono y regional; b) o la continuación de la cultura occidental a través de nosotros mismos; c) la mera posibilidad de occidentalización; d) el ilusorio renacimiento, anfibio y decadente, del espíritu de Europa, muerto ya; y e) la universalidad positiva operada merced a la experiencia

americana de la vida. Quede dicho que la última perspectiva —que intentamos seguir en esta obra hasta sus últimas consecuencias—, expresa nuestra creencia. La podemos formular, desde luego, como posibilidad de una síntesis entre lo singular en nosotros y la unificación en torno a lo occidental.

III

Partiendo entonces del supuesto de que nos será dado alcanzar cierto nivel de universalidad —dejando aparte la trayectoria inevitable de la occidentalización técnica—, merced a originales ideales de vida, no deben resultar extraños los caminos por los que orientamos la selección de ejemplos. Los hemos buscado en el lugar donde, en virtud del imperio de lo espontáneo, seguidor de auténticas corrientes subterráneas, no reina casi el azar significativo; es decir, indagando *el sentido del tipo de representación propio del arte americano*; persiguiendo la idea del hombre que lo anima, que ofrece la visión cabal de la unidad americana, más allá de las puras afinidades y concordancias estéticas existentes entre hombre, naturaleza y paisaje. Así, hemos investigado el simbolismo del *gaucho,* al igual que los presagios que tan pronto iluminan como ensombrecen el rostro humano en la pintura de Rivera, Orozco o Portinari, que armonizan con la fisonomía general del "personaje" del arte americano. Cierto es que existe la propensión —cosa que revela la presencia de un muerto mecanismo interpretativo, antes que método—, a no comprender un rasgo, una peculiaridad artística más que elevándolos a experiencia colectiva. Tendencia a columbrar afinidades entre expresiones estéticas —acaso puramente personales, desprovistas de real valor representativo— y ciertas actitudes generales características de la época. Sin embargo, afirmamos que la típica expresión fisiognómica del personaje americano, está condicionada por una peculiar cosmovisión. Ella encarna la fuerza capaz de constreñir la forma de representación humana en el arte a esa unidad que, salvando todas las diferencias, nace con Ercilla y perdura a través de poetas tan asombrosamente distantes como Hernández y Neruda.

Si, por un instante, nos disponemos a evocar dicho tipo humano, su imagen casi mítica, divisaremos a un hombre solitario, en su cabalgadura, atravesando la inmensidad americana. Puramente humano, aun-

que lleno de titanismo. Verdadero "centauro moderno", "Quirón de la estepa", (como llama Karl Vossler a *Don Segundo Sombra* *), si bien empleando su audacia sobre todo en la irracional e inacabable conquista de fortaleza solamente humana y de legitimidad en las relaciones. Porque eso es lo extraño y lo significativo a un mismo tiempo. Tan perdido, en apariencia, en su tenso mutismo, que parece continuar con soliloquios el propio de selvas, llanos, pampas o cordilleras; perdido, y distante casi de toda cordial, fresca y alegre comunicabilidad. Pero tan próximo, sin embargo, al punto en que coinciden en el hombre del presente cierto nivel de interiorización y su conciencia histórica dada como voluntad de configurar el futuro en función de sí mismo.

Puede replicarse que ejemplificamos recurriendo para ello al simbolismo correspondiente a formas de vida ya desaparecidas, al menos en su frescura original. Con todo, lo importante es que perdura, manifestándose en las más varias actitudes, el ideal oculto y poderoso que alumbró aquellos tipos humanos inexistentes ya, hundidos casi en lo legendario. (Con razón se ha dicho que Güiraldes, al crear la figura de *Don Segundo Sombra*, persiguió fijar lo intemporal de dicha forma de vida).

Lo importante es que sólo la fuerza que impulsa a un tipo humano determinado, actuando como ideal, anhelo o presentimiento de ser, es capaz de hacer converger el estilo del relato o las tendencias que se manifiestan en la pintura del rostro, v. g., hacia esa imagen del hombre cuyo significado cultural investigamos. *Perdura, pues, la forma de representación propia del arte americano, más allá de todo cambio en la apariencia de la vida.* Y, aun supuesto el caso que dicha forma no corresponda a reales encarnaciones de la existencia, posee la suprema realidad de ser la fuerza configuradora de la intimidad, y como tal capaz de orientar las preferencias valorativas. Es así como Martínez Estrada ha llegado a decir que los escritores posteriores a la creación del personaje de Hernández, han perdido el contacto directo con la realidad de la pampa, puesto que la ven a través de su poema. Las llanu-

* *La vida espiritual en Sudamérica*, Buenos Aires, 1935, pág. 41. E. Martínez Estrada ha observado agudamente de cómo para *Martín Fierro* la evidencia de su valer se funda en su vocación de cantor, en tanto que «su canto es una manifestación lírica de su coraje, de su altivez y de su firmeza». Véase su estudio «Imagen de Martín Fierro» en *Cuadernos Americanos*, México, 1948, N.º 5, y también su artículo «Lo gauchesco» en *Realidad*, Buenos Aires, 1947, N.º 1. Al leer estas reflexiones, recuérdese a Don Santos Ugarte, personaje del famoso relato de G. E. Hudson, *El ombú*.

ras, "las cosas —escribe— se evocan a través de sus versos". (Fenómeno que, por lo demás, sigue a toda auténtica creación poética en la que se exprese verdadero saber popular).

Es posible descubrir, por ejemplo, influencias de Fray Luis de León en el poema de Hernández o también advertir en el *Martín Fierro* —como lo hace Martínez Estrada—, "un cuadro más cercano a *La araucana* que a la actualidad", considerando para ello el primitivismo del medio étnico, social o afectivo que rodea al personaje gaucho. "Los araucanos de Ercilla —escribe, en consecuencia—, son grandes señores comparados con estos indios indigentes de las pampas". Pero al contraponer el mundo de Ercilla al de Hernández, al proclamar la inferioridad de un jefe de fortín de la pampa frente a Caupolicán o Lautaro, es menester captar el verdadero sentido de la aparente actualización del pasado y de la petrificación de un relativo presente ("1872 está por debajo de 1572", concluye Estrada por decir).

No es suficiente argumentar que ahora conviértese en americano lo que antaño era una categoría española de visión, no interiorizada y sólo hoy, o ayer, actual y viva en el chileno, más no hace tres siglos. El hecho es que el tipo esencial de representación, esto es, las preferencias estimativas, poseen relativa intemporalidad. El sentimiento, simultáneo y semejante para el americano de todas las latitudes, el hondo trauma provocado por la presencia de lo originario, no se agota al constituírse en fuente de unidad. De hecho, irradia como forma interior de representación, regulando y estableciendo leyes de creación al arte americano las que, a su vez, subordínanse a la experiencia de la vida. Por otra parte, como se verá en el capítulo correspondiente, el *tono de lo heroico* posee en Ercilla y Hernández diverso nivel cualitativo. El primitivismo del medio que rodea a *Martín Fierro* no vulnera su continuidad, ni la semejanza con la vida y creaciones del presente. Se explica, así, que el tipo de solitario que encarna *Don Segundo Sombra*, perdure siempre como algo próximo. Y quienquiera que hoy novele con hondura la aventura interior de una vida americana, no podrá evitar poner como escenario espiritual, en cambiantes formas, la titánica afirmación del hombre aprehendido en sí mismo. En cambio, a pesar del culto decorado retórico de la poética de Ercilla, lo percibimos como más lejano —y su canto al *coraje* como más universal que diferenciado—; únicamente le vemos próximo en la medida en que presentimos su afinidad

con un ideal de moral autonomía que comenzó a manifestarse muy posteriormente. Por eso, las referencias que nos sirven de ejemplo abarcan un ahora indeterminado, en cuanto que, por un lado, lindan con el presente mismo, mirando hacia el futuro y evadiéndose, por otro, hasta hundirse siglos en el pasado.

En fin, la unidad que mana de un tipo originario de representación, perdura largamente en el tiempo propio de su ámbito histórico. Por consiguiente, lo armónico y común se manifiesta también desbordando las diversas estructuras sociales americanas y su compleja formación étnica. Queriendo, de este modo, destacar lo unitario por encima del pasado concebido como raza y tierra, ejemplificamos el desarrollo de nuestros pensamientos, con señalada preferencia, destacando expresiones literarias o pictóricas provenientes de Argentina y México, "los dos polos de la América española", según dice Pedro Henríquez Ureña. Porque, ni la occidentalización argentina, ni el ánimo propio de la población indígena de México, enraizado en la sombra milenaria de culturas desaparecidas, consiguen borrar la profunda huella espiritual que va dejando un ánimo común.

IV

Bien puede ser que no sólo un proyecto ambicioso, unido a la debilidad de nuestras fuerzas, sino también la naturaleza misma del objeto de investigación elegido, condicionó las limitaciones y yermos de esta obra. Porque contra dos extremos nos propusimos luchar: contra el vacío formalismo, y este es el uno, disimulado con frecuencia en la exaltación poética del destino americano; y luchar, que es el otro, por superar la rudeza o ingenuidad consistente en decir, en ver erguirse cabalmente la cultura del futuro, de la que ya se distinguiría su espíritu esencial. Mencionemos, como ejemplo de esto último, la afirmación de Keyserling según la cual en el continente suramericano se desarrollará "una cultura exclusivamente basada en la Belleza..."

En dejar atrás tales hábitos de interpretación, no podían auxiliarnos tímidas posiciones intermedias. Era menester comenzar a pensar desde sí mismo, desde los hombres y las cosas, ante que desde las ideas; reflexionar a partir de las reales experiencias y no desde sus hipotéticas explicaciones. Y necesario, además, comenzar a preguntarse concre-

tamente: ¿cómo se incorpora el americano, p. ej., al curso de la evolución histórica universal?, ¿cuál es su idea del hombre?, ¿cuál su ideal de formación? De esta manera, nos preocupó, en particular, llegar a saber cómo algo es vivido, antes que averiguar su posibilidad misma. Porque más nos informa acerca de la vida interior de un pueblo el conocer cómo percibe ciertos valores considerados como objetivos, que la indagación de su validez (cosa que no indica psicologismo). Es decir, substituímos, v. g., por la pregunta *¿cómo vive la libertad el americano?*, la duda de si ella es auténtica y en qué medida realmente posible. Planteamiento que, justamente, nos llevó a descubrir que su idea de la libertad es función de su particular experiencia del prójimo. Un mero reajuste de denominaciones hubiera sido insuficiente para abrir el camino hacia su comprensión *.

En ocasiones, puede acontecer que el intento de remontarse hasta las fuentes últimas de la experiencia de la vida de un pueblo o de una época, condicione deformaciones expositivas y caídas en la desmesura. Sin embargo, ello no siempre supone abandono de la continuidad. Como no lo supone el que, de pronto, perdamos la visión de bosques y montañas al penetrar el tren en la negra boca del túnel, ya que luego vuelve a dejarnos contemplar el sol y ello, precisamente, porque el trazado ha seguido la ruta más directa. Tal podría ser el caso cuando, con aparente olvido de nuestro tema, nos detenemos en el estudio de los tipos psicológicos o en las teorías que señalan al medio físico como modelando el ámbito cultural. No obstante, la ruptura de la unidad expositiva, de la continuidad es aquí sólo aparente. Nos pareció que no debíamos evitar esfuerzos —ni sacrificios estético-literarios en la forma de la exposición—, si algún atajo, por escarpado que fuese, podía conducirnos a reconocer los límites hasta donde irradia y prefigura el acontecer histórico, por encima de falsos condicionamientos, la fuerza de la autonomía del hombre, la virtud de lo humano incondicionado.

A pesar de ello, puede insistirse en que, al tratar del "medio", acaso nos dedicamos a combatir vanas sombras de teorías sepultadas en el olvido. Pero, a decir verdad, las doctrinas que atribuyen un influjo decisivo a lo exterior al hombre mismo han adquirido actualmente nue-

* Acerca de la variación histórica experimentada por el sentido de términos tales como democracia, libertad, liberalismo, humanismo, véase de Huizinga *Ob. cit.*, págs. 170-176. Dice, p. ej., que el concepto de libertad se reviste de un número de significaciones igual a los períodos culturales que puedan distinguirse.

vos bríos, y en tal medida, que obscurecen la comprensión de la real libertad del hombre. Dicho primado de lo exterior cobra ahora las más sutiles formas. Describamos una de ellas: lo irreversible, el tiempo como factor configurador de la vida histórica. La temporalidad de la evolución cultural no es imaginada como un lineal despliegue. Por el contrario, es concebida como ritmo o ciclo, a modo de sino que encadena fatalmente al hombre a un destino cultural ineludible; piénsese en la circulación de las *élites* (Pareto), o en el proceso de nacimiento, madurez y decadencia (Spengler); o bien, recuérdese la idea de Pinder de la sucesión rítmica de las generaciones, (concepción con la que cree poder superar la antítesis entre ciencias de la naturaleza y del espíritu). Pero, la verdad es que todas estas doctrinas encubren *constantes externas* que obligan al hombre, a pesar de sí mismo, a seguir una órbita fatal. De este modo, disimulando su falacia, no poca parte de la moderna historiografía fundamentada en la teoría —que reviste diversas formas— de los ciclos culturales, constituye una doctrina del "medio", no obstante su tono metafísico, henchido de "correlaciones" y de filigranas hermenéuticas. Esto delata una desviación acaso más honda que la destacada por J. Shotwell al decir que los filósofos e historiadores antiguos desconocieron la acción de las fuerzas materiales sobre la psicología humana y la vida social. Para Tucídides, escribe, la historia sólo "está hecha por los hombres". Además, continúa, los griegos concibieron la humanidad únicamente como movida por seres racionales, por ideas y principios, siendo el concepto del hombre político "el máximo análisis alcanzado". (Aquí Shotwell olvida que Platón y Aristóteles confirieron real importancia al influjo del clima en la psicología de los pueblos). Lo cierto es que la idea de encontrarse encadenado a fatales cursos de decadencia, aunque parezca revelar mayor amplitud de la conciencia histórica, limita tan peligrosamente como la concepción griega de la historia como pura historia del hombre.

Veamos un ejemplo de lo que venimos exponiendo. El historiador inglés Arnold J. Toynbee, a pesar de su visión histórico-teológica y de su teoría trascendente de la historia, eleva la necesidad de la existencia de un estímulo externo a la categoría de condición primaria del pleno desenvolvimiento humano. Y no modifica el signo de la hipótesis básica el hecho de que, para Toynbee, el estímulo pueda provenir inclu-

so de un medio natural desfavorable (lo que denomina *the virtues of adversity*) *.

Toynbee parte de la idea de Goethe de la necesidad de estímulo que experimenta el individuo, a fin de huir del adormecimiento de su actividad, ya que tal riesgo no se desvanece nunca, a pesar de la eterna insatisfacción que el hombre siente respecto de sí mismo. Inspirado, pues, en ella elabora la pareja de conceptos "incitación y respuesta" (*challenge and response*), como unidad de impulso y reacción que explicaría la génesis de las sociedades y la evolución histórica. Mas, es el hecho que *no* destaca exclusivamente, como móvil de las trayectorias culturales, el simbolismo y la realidad del "encuentro de dos personalidades" —(*Mefistófeles* frente a *Fausto*)— "bajo la forma de incitación y respuesta". Pues, aun cuando Toynbee advierte que la génesis de las civilizaciones no es el resultado de factores biológicos o expresión del contorno geográfico, sino, más bien, el resultado de una interacción entre ellos, con todo, concede lugar preferente a los cinco tipos de estímulos que distingue (estímulo de los países duros, de las tierras nuevas, de los golpes, de las presiones, en fin, estímulo de las penalizaciones). Ahora, por lo que respecta a lo interhumano, a la realidad del medio humano, éste es concebido únicamente como el mayor o menor dominio ejercido por un pueblo sobre las poblaciones que circundan su país. De esta manera, para Toynbee el proceso histórico limítase al curso de una sucesión de incitaciones, sobreviniendo la decadencia tan pronto como las civilizaciones llegan a experimentar estímulos a los cuales no logran responder adecuadamente.

¡Inequívoca exterioridad interpretativa! En efecto, una vez más hemos sorprendido vigilante, pero oculta, metamorfoseada en el reducto del historicismo, a la milenaria hipótesis que afirma la influencia del medio físico en la vida del hombre.

V

Mencionemos ahora, poniendo con ello fin a esta Introducción, un problema de estilo y denominaciones. Y es curioso ver cómo éste engra-

* Véase su obra *A Study of History* (resumen de los volúmenes I a VI por D. C. Somervell). New York, 1947, especialmente págs. 60 y ss., 80 y ss., 260 y ss. También es muy significativa en el sentido de lo que venimos exponiendo, la idea de Hans Kelsen de que se tiende, cada vez más, a concebir la *sociedad como naturaleza* (consúltese su estudio «La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución»).

na con el problema de las relaciones existentes entre la preponderancia de un tipo psicológico y su decidida valoración por la época actual. Porque reina, efectivamente, un verdadero *culto a la facilidad,* entendido como abandono pasivo que atiende en especial a lo susceptible de ser comprendido sin esfuerzo. Dicho culto supone, además, menosprecio de toda continuada tensión interior, hecho que coincide con el predominio del tipo humano extravertido, cuya propagación es favorecida por la moderna mentalidad de masas. Dejaremos sin averiguar la génesis de tal preferencia. Pero digamos, por todo comentario, que se trata de una facilidad que, justamente por contribuir a desrealizar la imagen objetiva del mundo, acaba encadenando.

Al contemplar el fenómeno de una actividad aplicada a lo puramente externo y su correlativa exaltación de un tipo humano —el extravertido, para encuadrarlo en una clasificación puramente intuitiva—; al contemplar, en suma, el estilo general de expresión que le acompaña comprendemos, simultáneamente, la necesidad que existe, entre otros motivos que ya se indicarán, de acometer el estudio de algunos problemas de caracterología, así como también la conveniencia de emplear más rigor en las denominaciones. (Advirtamos que, en algunos casos, consideramos indispensable conferir especial sentido a ciertos términos, sea por querer remozarlos, como por esforzarnos en emplear denominaciones adecuadas al objeto de esta obra. En otros, como justificada reacción contra el culto nivelador a la "facilidad").

Intentamos, por eso, modestamente, pero acaso olvidando cierto elemental respeto debido a las normas propias de una exposición equilibrada, superar la fácil —pero irresponsable— exaltación formalista; exaltación pseudo-literaria, pseudo-filosófica que suele caracterizar los escritos sobre temas americanos. Atendiendo a tal designio, perseguimos sin descanso el rigor conceptual, ya que no su facilidad (la que no siempre, por otra parte, equivale a sencillez, así como lo claro no siempre resulta fácil de comprender). Lo cual tenía, como meta final, depurar las ideas y conceptos que circulan acerca del americano, de todas aquellas notas que no se desprenden de la índole misma de sus experiencias más profundas.

Persistiendo en tal designio, seguimos hasta el límite de lo posible la autonomía del hombre. Por lo mismo, si bien conscientes de la relativa unilateralidad en que incurríamos, dejamos sin analizar períodos

o etapas históricas, tales como la Conquista, la Colonia, la Independencia o, en general, las tradiciones culturales. Igual cosa cabe decir por lo que respecta al ritmo característico de la evolución económica de América. Y ello es comprensible. Porque no pretendíamos describir su formación en el tiempo, sino *hacer coincidir un plano invariable, esto es, lo humano incondicionado, con un corte histórico en el acontecer, puesto que el hombre es invariable, en cierto modo, aunque singular y diverso a cada instante.* Sin embargo, una sospecha de aparente dispersión y pérdida de la unidad, puede derivar del hecho de que el desarrollo de la obra parece oscilar entre dos planos: entre lo puramente descriptivo y teórico y una no disimulada referencia normativa a la acción formadora.

Penetremos ya en el mundo americano. Y si de todo nuestro asombro y afán de conocer sus caminos interiores, obtenemos una imagen aproximada, que humildemente contribuya a nuestro autoconocimiento, tal vez consigamos retribuir, siquiera en parte, lo mucho que debemos en ideas y estímulos. Dejémonos guiar por el espíritu de la libertad del hombre, que va elaborando a través de múltiples formas la urdimbre de las relaciones entre intimidad, prójimo y mundo. Porque si la naturaleza viviente es infinitamente varia en cuanto a sus modos de aparición, ello encuentra su exacto paralelo espiritual en la infinitud propia de la experiencia de lo íntimo. Cada vez que se actualiza en el hombre una nueva disposición interior, se descubre, al mismo tiempo, una nueva esfera de la realidad *.

* Permítanos el lector una advertencia final. Imaginamos como posible que acaso la lectura de este volumen deje la impresión de que ciertos temas se desarrollaron de modo insuficiente. Es decir, que los preliminares metodológicos—cuya huella bibliográfica fuimos indicando por considerarlo de alguna utilidad—, los obscurecieron o redujeron a un tratamiento esquemático. Lo cierto es que tales temas se encuentran expuestos—nos parece—, más ágil y acabadamente, en las Partes Segunda, Tercera y Cuarta que, únicamente por contingencias, ajenas a la estructura de la obra, aparecerán como tomo segundo. A pesar de ello, este volumen, al menos en ciertos aspectos, constituye un todo en sí mismo.

Primera Parte

INTIMIDAD Y MUNDO

Capítulo I

DEL ANIMO

I

EN NUESTRA tentativa de fijar los contornos de la conexión espiritual existente entre lo experimentado por el hombre como su intimidad y la imagen del cosmos, el devenir de todo lo humano nos ha aparecido en una nueva perspectiva. Pensamos, en consecuencia, que acaso la exacta determinación de esta unidad de sentido resulte fundamental para el conocimiento del hombre. Más aún: podemos decir que la necesidad de conocer la naturaleza de dicho nexo extrémase si, al subordinar el orden de lo íntimo a la visión del mundo, continuamos esa trayectoria en la dirección de vincular la imagen cósmica propia del individuo a su particular *experiencia de lo humano*. Es decir, al considerar las formas de vida y las concepciones del mundo a través del sentimiento de lo humano, llegamos a contemplar bajo otra luz el orden de sentido de lo íntimo en el hombre.

Sin dar un salto en el vacío, aunque reconociendo cierta violencia en el concluir, cuya aspereza nos esforzaremos por vencer en posteriores planteamientos de esta investigación, podemos preguntar por el significado del nexo existente entre lo que se experimenta como íntimo y la correspondiente visión del universo. Preguntarnos y responder, desde luego: *lo que en la singularidad de su ser el hombre "vive" como su intimidad, depende del objeto al que tiende su voluntad de unificación proyectada en el mundo. Esto es, lo íntimo posee una cualidad de integración que le es inherente, cualidad que se manifiesta como anhelo de identificación con el "objeto" frente al cual la intimidad se polariza en un yo.* Así, pues, resultará un orden peculiar de lo sentido y concebido como íntimo según que, por ejemplo, el yo se enfrente, de preferencia a la di-

vinidad, a la naturaleza viviente, al mundo de la historia, al estado o la sociedad. Constituyendo realmente estas visiones el universo con el cual el individuo aspira a unificarse, ellas reobran sobre el sujeto, delimitando ámbitos peculiares de lo vivido como íntimo y condicionando originales relaciones interhumanas. Según esto, en quien tienda a identificarse místicamente con la divinidad o con el "jefe" político será diversa la actitud mantenida frente a sí mismo y el prójimo. Es decir, siempre existe una experiencia interior, pero cuyo sentido diferencial se desplaza continuamente en función del objeto propio de la voluntad de vínculo. Llegados a este punto, debemos apresurarnos a hacer notar, esforzándonos por la claridad de estos enunciados preliminares, que sólo por abstracción puede aislarse el tránsito desde una indiferenciación originaria de lo sentido como íntimo hasta el modo de experimentarlo en una situación histórica concreta. Mas, si no resulta posible representarse las variaciones cualitativas del sentimiento del yo, sólo en correspondencia con ciertas preferencias estimativas, tampoco puede concebirse un continuo psíquico indiferenciado. En cambio, sin confusión ni artificio, cabe derivar las visiones del mundo del sentimiento de lo humano, de la experiencia primordial del prójimo *. En efecto: la dirección del anhelo de uni-

* Del mismo modo, resulta difícil aislar las cualidades particulares del ánimo de la índole del objeto destacado por la voluntad de unificación. No obstante, es necesario reparar en que el ánimo posee, en cierto modo, una significación infra o supracaracterológica, lo que debe entenderse en el sentido de que aquél se ubica más acá o más allá, por ejemplo, de ciertos elementos de la conducta de orden moral. Así, para Kretschmer «el colorido del estado de ánimo» constituye una de las disposiciones primarias, que en su monografía sobre la personalidad de los atléticos denomina «radicales de la personalidad». El ánimo representa para Kretschmer la tendencia de reacción condicionada inmediatamente por lo biológico. Sobre este núcleo disposicional primario se erigen, según este psiquiatra, «las peculiaridades caracterológicas complejas y elaboradas, como rectitud, generosidad, avaricia, etc,». Así, no es por azar por lo que la determinación del ánimo aparece, todo a lo largo de una tradición milenaria, como la primera nota en la caracterización de las peculiaridades individuales, y por lo que, atendiendo a él iniciamos la descripción del americano en su mundo. Por otra parte, recordaremos que ya Lucrecio confirió al ánimo — aunque asimilándolo a la inteligencia, y dentro de los límites de su epicureísmo — cierta categoría de disposición primaria, al destacar algunos antagonismos existentes entre el estado de ánimo y la vivencia de la salud y la enfermedad. Dice, por ejemplo, que en ocasiones sufre el cuerpo cuando el principio interior se solaza y que «si el ánimo es comido de pesares, se regocija el cuerpo todo entero...» (*De la naturaleza de las cosas*, Libro Tercero.)

En la tipología «sistemática» del psiquíatra Kurt Schneider, ocupa el primer lugar la disposición del estado de ánimo, junto a la disposición de la afectividad, de la voluntad y a la disposición del yo, que le siguen en la jerarquía de los estratos psíquicos. Schneider expone sus ideas, sistematizadas por Tramer, en su obra *Las personalidades psicopáticas*, págs, 42, 59, Madrid, 1943. Pero, como esas consideraciones están animadas por la idea de la «estratocaracterología», en cuya discusión aquí no podemos detenernos, sólo debemos hacer notar que nosotros vinculamos la cualidad del ánimo al hecho psicohistórico de sentido antropológico más hondo y general, dado en el desplazamiento continuo de la experiencia de lo íntimo que se opera en función de una particular voluntad de unificación en dependencia, a su vez, de un determinado sentimiento de lo humano.

dad que determina el carácter del orden de lo íntimo en el hombre, adquiere sus formas más significativas y complejas cuando a las diversas relaciones de oposición integradora, se agrega otra actitud original: *aludimos a aquella visión de lo universal que sólo parece manifestarse plenamente en la voluntad de identificarse con el hombre aprehendido y amado en sí mismo.* A la descripción de esta índole de implicaciones psicológicas aplicaremos nuestro esfuerzo.

La mística del "sí mismo", de lo que el individuo vive como tal, delimítase claramente al seguir su movimiento dialéctico. Veremos, entonces, que el curso todo de lo experimentado por la persona como su intimidad, se desenvuelve en un doble sentido. Por un lado, como voluntad de unificación con aquello frente a lo cual lo íntimo se actualiza; y, por otro, desenvuélvese como un acrecentamiento de la conciencia de ser, dado en la íntima lucha por establecer una cabal correspondencia de sentido entre lo que el sujeto experimenta como su singularidad y el universo. Pues, sucede, por ejemplo, que ante un paisaje que nos impresiona hondamente, al propio tiempo que se agudiza en uno el sentimiento de lo microcósmico y personal, tal afecto deriva hacia la necesidad, simultáneamente vivida, de incorporarnos a la visión misma que acrecienta la inefabilidad de la experiencia interior.

El ánimo del hombre fluye de dicha dialéctica de la conciencia de lo íntimo —noción ajena, por lo demás a cualquier realismo volitivo—, y su cualidad particular dependerá de la naturaleza del objeto destacado por la voluntad de identificación. Se observa, así, que aparece penetrado de un especial tono afectivo cuando, tal como acontece en la vida del americano, lo contrapuesto a lo íntimo resulta, ser originariamente, la propia imagen del hombre erigido como objeto de unificación y captado, además, a través de un acendrado sentimiento para percibir el valor de lo humano en sí mismo, por encima de toda mediatización. Entonces, el ánimo, que siempre oculta un momento de tenso expectar, se manifiesta como *expectación de lo humano.*

Del mismo modo, muévense en otra dirección los análisis de M. Beck relativos a la «vida íntima». Según este psicólogo, aquélla reposa sobre tres «sujetos»: ser viviente, yo, espíritu, los que tomados en su ser substancial denomina vida, alma, conciencia. Finalmente, cuando Max Scheler, en su estudio sobre *La idea del hombre y la historia*, expresa la opinión de que una «historia de la conciencia que el hombre ha tenido de sí mismo»... «debería preceder a la historia de las teorías acerca del hombre», tampoco alcanza a vislumbrar el hondo sentido del hecho del desplazamiento continuo de lo experimentado por el hombre como su intimidad, de que aquí se trata.

El "ánimo" —cualidad anímica constante que subyace a las diversas actitudes— expresa el recíproco influjo de todas las experiencias psíquicas, las cuales se encuentran motivadas por un ideal de vida subordinado, en verdad, a una particular experiencia del prójimo. De ahí que, al describirlo como una constante psicológica primordial, sólo vislumbramos sus peculiares claroscuros en el plano de las inefabilidades individuales. Por este camino se nos revelará la singular rítmica del ánimo que penetra, configurándolas, todas las reacciones del americano y condiciona, también, lo que denominaremos *estoicismo de lo humano.*

Estoicismo ante lo puramente humano, pues al no existir otra voluntad de identificación dada como dirección "panteizante" que la de tender hacia el hombre por el valor del hombre mismo, el estoico resignarse frente a las alternativas en las que se manifiesta el vínculo social, determina especiales actitudes; así, por ejemplo, condiciona una suerte de "impiedad psicológica", al presentirse el destino de sí mismo o del prójimo. El estoicismo del gaucho *Martín Fierro*, lejos de expresar una resignación que emane de acatar los fatales cursos del mundo y la razón cósmica, revela la singular conformidad que fluye del identificarse con el puro curso de lo humano. A esto último nos referiremos al hablar del estoicismo propio de la convivencia, merced al cual el individuo no sólo acepta las violencias que oculta y despierta la confianza en su ilimitada fortaleza, sino que las justifica en el otro, llegando a experimentar como bueno y acorde con el destino propio de todo lo humano, hasta el placer, lleno de soberbia, que surge del no querer dominarse. A tal menosprecio del autodominio vincúlase, entre nosotros, un rasgo positivo del comportamiento que analizaremos más adelante: la capacidad para sufrir alegremente, sin resentirse.

De este modo, el ánimo, que a manera de una constante psicológica, estructura las actitudes y señala el signo bajo el cual el individuo se incorpora a su mundo, origínase en una particiular experiencia de la vida. De ahí que, al disolverlo en una compleja trama de nexos afectivos, no se apunta a su verdadera significación. Ella sólo aparece al destacar las características del objeto propio de las referencias que parten del yo, como engendrando su específica modalidad o tono afectivo-espiritual. El ensayar un rápido examen de otras determinaciones conceptuales del ánimo, puede contribuir a precisar el alcance que aquí le conferimos.

Dilthey caracteriza el mundo sentimental —frente a las esferas de la captación objetiva y de las vivencias volitivas—, por aquella inaprehensible relación existente entre el "estado" del sujeto y los objetos que capta. "La estructura del sentimiento —escribe— radica en ese retorno de los objetos a la actitud. Este retorno, cuando participa, gozando o sufriendo, hasta de las más leves vibraciones, constituye el humor. Pero en la medida en que el sujeto retiene las firmes relaciones de los objetos y de los hombres consigo mismo por medio de representaciones de pasadas vivencias afectivas y conserva así como un sistema de sus relaciones sentimentales con las cosas, individuos, comunidades, hasta llegar a la humanidad, y vive, no en una actitud teórica ni tampoco práctica, sino en estas relaciones firmes, en este caso designamos a esta complexión vital ánimo" *. Pero, para la cabal determinación del sentido psicológico del ánimo, nos parece necesario considerar el hombre mismo —lo que Dilthey no hace— como objeto específico que, en peculiares aprehensiones, condiciona también estados específicos. Es menester, además, tener presente la *cualidad de integración* inherente a lo íntimo, y cómo del cumplimiento o no cumplimiento de esa voluntad de identificación, fluye la especial índole del ánimo; por eso, no obstante la exactitud de las notas con que Dilthey describe la complexión vital ánimo, siempre conservan un resto de formalismo, a pesar de que dicho pensador distinga el "humor", del ánimo propiamente tal, y de que diferencie una graduación de la concentración del ánimo, según la cualidad o la "constancia de las relaciones vitales sentidas".

Pertenecen a otra esfera de formulaciones conceptuales las ideas que en este sentido expone Frobenius en su *Paideuma*. Por la virtud de un juego de polaridades entre lo orgánico y lo inorgánico, llega a considerar el ánimo como previo al afecto, pero —entendiendo por él quizás algo que escapa a lo dado— le confiere tal omnialusividad que sume a este concepto en la mayor vaguedad. En efecto, contrapone el plano del ánimo al plano de la conciencia, y concibe a la "capacidad de concepción del mundo" como dimensión del ánimo, llegando, por último, a afimar que lo ideal y lo demoníaco, también se desarrollan en el plano el ánimo.

Recordemos, en fin, una tercera concepción relativa a la naturaleza del ánimo, la que por señalar a nuestro mundo contribuye a delimitar más claramente el problema aquí tocado. En la sexta de sus *Meditaciones*

* *El Mundo Histórico*, México, 1944, pág. 54.

Suramericanas, al referirse a un determinado estado de ánimo que caracteriza como "indiferentismo", dice Keyserling: "Este indiferentismo que se extiende a través de todo el continente suramericano es uno de los fenómenos más impresionantes que conozco". Aun cuando constituye un acierto la afirmación de la existencia de un ánimo común que se proyecta sobre todo el continente, no lo es tanto la caracterización de ese ánimo, ni el origen que le supone. Su mecánica interpretativa, de carácter psico-biológico, al indicar como causa de este fenómeno colectivo el influjo de la "existencia ciega" o la "primacía de la vida primordial", no logra superar el vacío formalismo organicista. Por otra parte, no tiene presente el hecho primordial de cómo configuran el ánimo del hombre la idea y el sentimiento de lo humano. Sólo partiendo de un supuesto tal, conoceremos lo que realmente "es" el ánimo y las posibilidades de diferenciación que por la misma naturaleza de su génesis lleva latentes.

Definido el ánimo como aquella manifestación psíquica a través de la cual se expresa y actualiza la dialéctica de lo íntimo; caracterizado, además, por *la cualidad de identificación* propia de la vida personal, diversa según el "objeto" a que se apunta, su tono afectivo dependerá, tanto de la índole del horizonte de referencias, como del grado en que se realice aquel anhelo de enlace con el objeto. Siempre revélase alguna tensión en la melodía expresiva del ánimo colectivo que caracteriza a un pueblo; es decir, según se perciba o no una simultaneidad de sentido entre el yo y el mundo, el curso de la intimidad se manifestará como un sentimiento de "sombrío tener que ser" o de alegre transcurrir. O, para expresarlo en otros términos, tal doble dirección, negativa y positiva, tomará la forma de un percibir lo acaecido como hostil encadenamiento o como un libre ser en el mundo. Supuesto lo primero, esto es, que se aprehenda el curso de los acontecimientos a través de la angustiosa vivencia de que éstos escapan a nuestro control, el ánimo será diverso, según que la voluntad de identificación o el anhelo de unificación, tiendan hacia una divinidad, la naturaleza, el estado o la comunidad. Ahora, cuando acontece que un pueblo *sólo afirma el valor del hombre por el puro valor que encarna el hombre mismo*, cambia substancialmente la dirección y sentido de toda la *dialéctica identificatoria*, cuya descripción estimamos fundamental para la psicología y el conocimiento del hombre.

Tres visiones, agudamente percibidas, alimentan la peculiar discontinuidad de nuestro ánimo, la sombría vivencia de un transcurrir cuyo

control se nos escapa. Constituye la *primera*, la contemplación del débil nexo significativo existente entre las urgencias biológicas del acontecer inmediato y un sentido trascendente de la vida. El observar el desplazamiento de las motivaciones en sí mismo y en el prójimo, esto es, la lejanía que separa los motivos de la índole de los actos, constituye la *segunda*. Finalmente, la *tercera* involucra y subordina a las anteriores, por cuanto aquéllas modalidades de espiritual desajuste se originan en la peculiar sensibilidad para aprehender lo humano en sí mismo; de este modo, la última es la visión del aislamiento del hombre, de su conciencia de caer por debajo de sí, vivida como imposibilidad de establecer vínculos orgánicos con el prójimo.

A tal expectación de lo humano se agrega —y por ahora sólo destacaremos lo aparentemente negativo—, el ensimismamiento en que culmina el ''estoicismo de convivencia'', que al afirmar la ''necesidad'' de lo puramente humano, acepta el vivir una relación social reducida y debilitada hasta casi lindar con la hostilidad. En este punto es necesario destacar que, el ensimismamiento, posee la virtud de defender al individuo de ser absorbido por el turbador desorden de su propia vida afectiva. En el ensimismamiento duerme la escatología del *ethos* popular que, como una sombría visión de la común ''lejanía de los motivos'', apunta hacia el ideal de un vínculo creador con el prójimo. Todos los pueblos se abisman en semejantes obscuros ensimismamientos poblados de dudas o imágenes de un fin último...

Al establecer la *unidad de integración* ''ensimismamiento-estoicismo social'', lejos de incurrir en el empleo de impuras ambivalencias conceptuales, no hacemos más que ajustar a su cabal correspondencia de sentido el hecho de que un pueblo tienda a lo universal partiendo de una primaria afirmación del hombre *. Con ello se verifica un cambio subs-

* Creemos necesario insistir en que entendemos por «estoicismo de convivencia» o por «estoicismo social», aquella actitud americana caracterizada por el hecho de acatar o resignarse ante lo trágico o mísero de la relación personal. Trátase de un comportamiento positivo, creador, cuya particularidad reside en una inversión de referencias, en virtud de la cual el hombre y la *razón* que rige su intimidad se juzgan como *naturaleza*, como la fuerza elemental cuya legitimidad ordena el curso del acontecer social. Formulado esto de un modo más amplio aún, diremos que se desarrollan originales modalidades de vida al identificarse el individuo con el cosmos o con el puro mundo de lo humano. Naturalmente, no se trata de que el hombre de América Latina (al que siempre nos referimos cuando hablamos del «americano») cubra su desnudez «con la hoja de parra del senequismo», como dice del español Angel Ganivet en su *Idearium*. Lejos de ello; ni siquiera al oponer Ganivet el estoicismo español, como «natural y humano», al estoicismo brutal de Catón, al sereno de Marco Aurelio o al rígido de Epicteto, ni siquiera entonces, se da alguna semejanza entre su concepción de lo estoico es-

tancial, que irradiando hacia nuevas modalidades de autodominio, esto es, de lo concebido por el individuo como íntimo y susceptible de ser constreñido, anima todas las formas de sociabilidad. En verdad, un verdadero ideal ascético origínase del hecho de afirmar el valor del hombre sólo por el hombre mismo, sin mediatizaciones, pues ello obliga, en efecto, a un peculiar ritual de legitimidad personal. (Acerca del ideal del hombre y ascetismo en el americano, véase la Parte Cuarta, Cap. II).

Por este camino descubrimos particulares conexiones estructurando las actitudes y antagonismos que dimanan de la mencionada concepción de la vida. Uno de estos antagonismos, acaso el más significativo de los tiempos presentes —pues lo observable entre nosotros a veces sólo representa, como dejamos dicho en la Introducción, una agudización de fenómenos universales—, se manifiesta en la relación inversa existente entre la afirmación de la *libertad histórica* del hombre y la pérdida correlativa de su libertad personal. Es decir, aniquílase la posibilidad de establecer vínculos inmediatos con el prójimo, en virtud de la misma funcionalización de las relaciones que determina la idea de la libertad histórica o la creencia en que la vida social es susceptible de un amplio control racional.

De modo que, si para el hombre de otras épocas, no obstante su tendencia a la pura conexión religiosa con lo invisible, ese anhelo de identificación reobraba en el vínculo social determinado, v. g., una suerte de unión mística con el otro, contemplamos ahora el hecho paradójico de que el puro tender del hombre hacia el hombre, a través del estado, por ejemplo, reacciona, por el contrario, anulando los vínculos orgánicos o singulares con el prójimo *. Mas, no siempre el despotismo estatal ha

pañol y nuestro intento de relativizar la universalidad del estoicismo adecuándolo a las diversas experiencias de lo humano propias de pueblos también diversos.

* Tanto en la antropología cultural como en la sociología, advertimos desconocimiento de los antagonismos dialécticos existentes entre el tipo de voluntad de identificación, v. gr., y su equivalente dado en un tipo de comunidad; es decir, no se ha indagado el sentido antropológico esencial que poseen los diversos vínculos sociales. Joachim Wach estudia en su *Sociología de la Religión* los diversos tipos de comunión religiosa pero, aun cuando afirma «que el hombre, en sus actitudes religiosas, parece, a través de toda la historia, haberse sentido, a la vez, muy cerca y muy lejos de sus semejantes» (pág, 542), no llega a descubrir la raíz antropológica de esta separación y afinidad entre los individuos. Analiza con hondura, sin embargo, algunos aspectos propios del antagonismo dialéctico que contrapone la comunión con Dios a las relaciones interhumanas. Así, por ejemplo, trata de la sensación de soledad que produce cierto tipo de experiencia religiosa, y se refiere, en general, a la variación del valor del individuo, en cuanto los distintos tipos de expresión religiosa determinan diversos tipos de integración social, y a la inversa. Piensa, también, «que la intimidad misma del grupo depende de esas ceremonias populares». En fin, describe las relaciones existentes entre la actitud hacia el mundo y las variaciones de la intimidad, así como el antagonismo entre el com-

significado una caída inevitable en la mediatización de las relaciones personales.

Para fijar algunos rasgos de estos hechos en una fórmula muy general, *podemos decir que existe una variabilidad histórica del ámbito de interioridad del hombre y, correlativamente, un desplazamiento continuo de la experiencia de lo íntimo. Esto es, a cada dirección de objetivación espiritual corresponde una cualidad peculiar de lo sentido como vida interior.* En la Tercera Parte, expondremos los fundamentos antropológicos y el significado del desplazamiento de las formas de lo íntimo. Aquí, sólo podemos adelantar lo siguiente: que la variabilidad de la experiencia de lo íntimo es función del objeto al que tiende la voluntad de unificación; además, el ámbito de interioridad se "reduce", según la amplitud y hondura con que se experimente el proceso de identificación, hasta llegar a un mínimo de intimismo personal. Tal sucede, por ejemplo, en el hombre primitivo y su impersonalismo totémico, asociado a su imagen puramente fisiognómica del mundo, carente de objetividad. Mas, lo importante reside en el hecho de que todas estas variaciones posibles de la interioridad del alma humana, sólo pueden comprenderse cabalmente cuando, no temiendo dar un paso más hacia adelante, *se consigue describir el problema de la polaridad hombre-mundo a la luz de los términos más primarios de relación inmediata o mediata con el prójimo.* Dilthey ha ensayado una descripción histórica de la representación de la individualidad en el arte; en ella bosqueja las variaciones de la interioridad operadas en el campo de la poesía europea y especialmente en lo trágico *. Cabe observar, sin

pañerismo humano y el misticismo, más compatible este último, con el aislamiento, etc. Véase, edición de Fondo de Cultura Económica, págs. 68, 69, 71, 74, 84, 86, 170, 248, 249, 541.

El mismo desconocimiento puede advertirse en los trabajos de R. Bastide al tratar éste de los fenómenos de la vida mística y de la sociología de la religión. Así, cuando distingue cuatro tipos de místicos, el entusiasta o iluminado, el quietista, el místico constructor y el profeta, no logra superar cierto formalismo aplicado a su comprensión. Y ello, aunque reconoce la acción recíproca operante entre las ideas y los sentimientos religiosos, entre las variedades de la vida mística y la peculiaridad de las relaciones interhumanas. Por otra parte, y a pesar de que Bastide alude a la historicidad de la vida mística, y de que piensa por ejemplo, que entre los primitivos se encuentran de preferencia los místicos iluminados y en épocas de lucha y persecución aparece, en cambio. el profetismo, a pesar de ello *no alcanza hasta el dato configurador último, dado en una primaria traumatización espiritual del hombre, operada por la presencia del hombre mismo.* Limítase, únicamente, a destacar de un modo formal el juego recíproco, las interacciones constantes entre la sociedad, la economía, la política y la religión. Véase su obra *Les problèmes de la vie mystique*, págs. 10 y ss., 30 y ss.; A. Colin, Paris, 1931, y también su estudio *Eléments de Sociologie religieuse*, donde señala la identidad existente entre tipo de sociedad y tipo de religión, págs. 131, 132 y 158, A. Colin, Paris, 1935.

* *Psicología y Teoría del Conocimiento*, México, 1945, págs. 374-384.

embargo, que si bien Dilthey describe profundamente el proceso de interiorización del conflicto trágico desde Homero hasta Shakespeare, Schiller y Goethe, al no vincular las diferentes representaciones de la individuación a su raíz antropológica, a variaciones en la naturaleza del vínculo interhumano, el concepto de interioridad permanece delimitado sólo de un modo formal. La interiorización del conflicto trágico, nos parece que únicamente puede comprenderse con plenitud al revelársenos el sentido del desplazamiento continuo de la experiencia de lo íntimo *.

Gran parte de este trabajo la dedicaremos a dilucidar el signo bajo el cual discurren entre nosotros estos desplazamientos psíquicos, los que por encontrarse estrechamente vinculados al ideal americano de la vida, nos permitirán comprender las reacciones y actitudes típicas del hombre de nuestras tierras. Por eso, también hemos comenzado por el estudio del *ánimo* ya que, como expresión inmediata de la expectación de lo humano, infíltrase en la vida americana condicionando sus típicos tonos y claroscuros.

II

La *discontinuidad*, que caracteriza el ritmo de la vida en el americano, constituye la nota primera en el orden de los procesos anímicos aludidos.

* Véanse las consideraciones de Joaquín Xirau acerca de la intimidad personal, en *Amor y Mundo*, México, 1940, págs. 190 y ss. Del mismo modo, sobre el carácter humano de lo íntimo consúltese la breve exposición de Eduardo Nicol en su *Psicología de las situaciones vitales*, México 1941, págs. 151 y ss. Debemos advertir, que ninguno de los autores mencionados trata del desplazamiento de lo íntimo en el ámbito de interioridad del hombre. Nicol, v. g., sólo describe lo íntimo en oposición a la situación de prisa.

Estudiando dicho desplazamiento podemos comprender el carácter histórico-diferencial del sentimiento y la valoración de lo íntimo. Es oportuno recordar, por ejemplo, las consideraciones de Spengler acerca de la tragedia fáustica y la tragedia apolínea. Describe a esta última atendiendo en cierto modo, a cualidades propias de la experiencia interior: «Los acontecimientos trágicos, que son trágicos por su relación con un *carácter*, son la consecuencia de una larga evolución interior. Pero en los casos trágicos de Ayax, de Filoctetes, de Antígona, de Electra, los antecedentes íntimos—si pudieran existir en un hombre de tipo «antiguo»—son indiferentes para las consecuencias» (*La decadencia de Occidente*, Madrid, 1942, vol. II, págs. 157-158). También el nivel de la vida afectiva, analizado como elemento del conflicto, señala el grado de interiorización de lo trágico. Por lo que respecta a la forma del trato amoroso, María R. Lida en su *Introducción al teatro de Sófocles* (Buenos Aires, 1944, pág. 76) hace una aguda observación: «Curiosa tragedia, la *Antígona*: es, según dicen, el drama de amor más antiguo de la literatura occidental. En todo él, los enamorados ni se ven ni se dirigen la palabra. Antígona no nombra ni alude nunca a su prometido...»

Atendamos ahora, por un instante, a las creaciones poéticas contemporáneas. Puede parecer un absurdo estético-literario el comparar, por ejemplo, a Sófocles con Proust. No lo es tanto, sin embargo, si al hacerlo únicamente pretendemos, con tal parangón, representarnos las infinitas diferencias cualitativas existentes entre la experiencia interior de uno y otro artista. Presentimos, es cierto, un abismo; pero, también *nos aparecen como ilimitadas las posibilidades históricas y subjetivas de un desplazamiento de lo experimentado por el hombre como su intimidad.*

En efecto, la discontinuidad del ritmo vital, de la que el ánimo negativo es la señal, presta a nuestra existencia su peculiar indeterminación. Huyendo de las imágenes que le representen la presencia del futuro en el ahora, el sudamericano parece contemplar el mundo con mirada azarosa. Parece vivir el presente sólo en cuanto el presente le absorbe, esto es, pasivamente, apasionadamente. Pero no se trata de una incapacidad "primitiva" para experimentar largas expectaciones, sino de la reacción de fuga y autoaniquilamiento que determina la misma *necesidad de prójimo*, al frustrarse el intento del individuo de entrar en relaciones orgánicas con aquél. El mismo origen posee aquella violencia y hostilidad que se enciende, de pronto, obscureciendo las relaciones más serenas; actúa entonces la desesperación que engendra la singularidad del prójimo, vislumbrada desde la propia inestabilidad. En fin, otro aspecto de la conducta inestable, lo constituye la preferente adhesión a los valores vitales, cosa que se revela en el creciente ardor puesto en la realización de lo inmediato en cuanto inmediato. Cuando el presente se vive como voluntad de agotarse en las pasiones, aparece vacío apenas no brinda como fatal lo sensualmente anhelado, y entonces no resulta posible armonizar la juvenil vitalidad con el amor a una vida con sentido. Si el ahora es vivido sin la conciencia de que *su eterno fluir sólo es "real" y creador para quien experimente una honda vivencia prospectiva*, la estructura de la vida íntima, y la forma de las relaciones personales mismas, tórnase discontinua, identificándose con los instantes atomizados por el arbitrio tiránico de obscuros impulsos. De la impetuosidad, pasando por el abandono, se llega al ensimismamiento por la conciencia dolorosa de una vida no lograda. La falta de un nexo profundo entre uno y otro instante, entre una y otra acción o, lo que viene a ser lo mismo, la carencia de un orden jerárquico que por encima de vacías racionalizaciones se proyecte a un amplio futuro, *convierte al americano en incapaz de vincular lo ideal a lo temporal.* Es esta impotencia la que debe superar para ir trocando en realidad la pura imagen formal del futuro creador de la sociedad, porque quien no consigue contemplar el futuro con alegría, revuélvese impotente en un presente ciego sepultando su visión en las obscuras tensiones del ánimo.

Acontece, de este modo, que sin religiosidad, amor ni abnegación se cumple entre nosotros el ritual cotidiano que la sociedad impone; sin

fervor, dado que el individuo permanece como ausente de sus actos, al no participar en ellos un hondo remanente espiritual. Así, el trabajo, concebido en su más puro sentido, no representa la alegre, juvenil y potente identificación con la vida que le convierte en actividad creadora, sino que, al contrario, acátase su necesidad, con fatalismo. El deber, en todas sus formas, aparece acompañado de una sombra de coacción, desposeído de la íntima alegría que fluye del sentirse significativo para el desenvolvimiento del todo a que se pertenece. Por consiguiente, la conciencia del deber —y ello alcanza a todas las clases sociales—, no se eleva más allá de la limitada concepción que lo juzga cumplido en el acto de dar coherencia o inmediata utilidad práctica al producto material del trabajo. Sucede entonces, que la ausencia de una perspectiva que sitúe en un mismo plano el curso de la vida personal y colectiva, reobra, negativamente, a través del ánimo, sobre las múltiples formas de convivencia. Por eso, la vida afectiva del obrero, por ej., no alcanza el estilo de una forma vital conclusa, sino que, con frecuencia, se disgrega exteriormente en plurales afecciones. En todas las expresiones colectivas se rastrea lo anárquico, la íntima disociación, la grieta profunda que separa la vida del americano del sur, su sentimiento de comunidad, de una idea de lo social que en su universalidad envuelva al todo. También al artista, dicha falta de una visión de conjunto lo hunde en lo subjetivo, en la intimidad fantasmal, de personaje en sentido peyorativo. Del mismo modo, la política agítase en las características contradicciones y esterilidades propias de los movimientos desposeídos de referencia a la totalidad. Y así, desde lo íntimo se va tejiendo la imagen del mundo circundante en una perpetua fuga de instantes y anhelos indeterminados.

El culto americano de una suerte de "hedónica" o búsqueda de voluptuosidad en la actitud indolente, que culmina en la interior discontinuidad y desorden de la convivencia, está vinculado a la irracional afirmación de la libertad y fortaleza personales. Porque de hecho es este sentimiento de la posibilidad de un ilimitado despliegue de sus potencias humanas, el que le sumerge en la hedónica, estado anímico que acaba transformándose en aislamiento, en cabal indolencia, ya se trate de que deba preocupar el ajeno o personal destino. Pues, la falta de comprensión entre los individuos, su incapacidad para hacer perdurar auténticos lazos

afectivo-espirituales, deriva, en uno de sus aspectos, del hecho de que las actitudes que se manifiestan en el plano de lo orgánico y vital, no son susceptibles de universalidad, de objetividad, ni expresiva ni comprensiva. En efecto, las diversas vivencias posibles, relativas a un común objeto de placer en torno al cual nos mediatizamos, aun cuando revelen, por ejemplo, una voluntad dionisíaca común, nos hunden, sin embargo, en ese género de soledad que representa la participación en lo mediato; en cambio, el vínculo que dimana del valor mismo de quienes entran en relación, aunque carezca de universalidad, no nos arroja al aislamiento.

Pero, por cierto, la titánica soledad del *huaso* o del *llanero* no obedece, como intentaremos mostrarlo en la Cuarta Parte, al hecho de no poder expresar, por larvada, la existencia de un valor susceptible de ser intuído colectivamente, sino que se origina en una particular experiencia de lo humano, la que por necesidad de su misma naturaleza conduce al aislamiento interior. Claro está que ello no excluye —como etapa previa al cabal despliegue de su ideal de vida—, el influjo configurador negativo, advertido ya por Sarmiento, que opera la desmesurada conciencia de vitalidad, cosa que también aquél consideraba como característica del *gaucho* argentino.

Mas, si hasta este momento hemos hablado de la expectación de lo humano como de la cualidad del ánimo colectivo que encierra en lo profundo una idea del hombre, veamos, ahora, cómo se articula con el sentimiento de soledad, que en estas tierras de América, manifiesto o soterrado, puebla todos los instantes *.

Capítulo II

DE LA SOLEDAD

TENSAS formas de expectación y prolongados ensimismamientos, pueden expresar la índole del vínculo a través del cual el hombre pugna por incorporarse a su mundo social circundante. Ahora, cuando acontece que la actitud de expectación —que bien puede permanecer oculta en la

* En la Segunda Parte, capítulos X y XI, estableceremos los nexos existentes entre el ánimo y la expresion fisiognómica, por una parte, y entre la total rítmica expresiva y la cosmovisión por otra.

juvenil euforia o dormir bajo el ensimismamiento—, posee como referencia interior la imagen de todo el curso de lo humano, ocurre también que la experiencia de la *soledad* actualízase vivamente. Ahondando en tal comportamiento, observaremos que aquélla está condicionada por un ideal del hombre que, por exigencias de su misma naturaleza, constriñe con especial rigor al refugio del individuo en la vida íntima; o condicionada por la impotencia expresiva frente al prójimo que la personal mediatización determina.

La soledad del americano señala la más profunda y esencial valoración del hombre, representa un agudo encontrarse *sensibilizado* para la presencia de lo humano. De ahí que no corresponda la americana a una soledad de solitarios, apareciendo sólo como fenómeno aislado la solitariedad con voluntad de yermo, (de amador del yermo, como diría Petrarca). Ya se trate de las soledades literarias, de las soledades que acompañan al soñar diurno o de la solitariedad del individuo que de ningún modo huye de la sociedad, sus motivos los configura siempre la raigal mediatización ante el hombre, su impotencia expresiva y, en no menor grado, el intransigente *anhelo de aprehender al hombre en sí mismo.*

"Para la configuración de un grupo es esencial el saber si dicho grupo favorece, o hace posible al menos, la soledad en su seno", escribe acertadamente Simmel. Pero no basta tal conocimiento. Es necesario saber de qué tipo de aislamiento se trata. No se manifiesta la soledad americana, desde luego, por una huída de la sociedad, sino que, más bien, revélase como un "encuevarse" dentro de sí, simultáneo al curso de la convivencia. Trátase, por ejemplo, de ese "encuevarse" del llanero, de que habla Rómulo Gallegos. Mas, si el individuo decide huir a la soledad, en tal fuga se oculta una afirmación del hombre frente al hombre y de ningún modo algo negativo (y por atender al movimiento íntimo, al dinamismo de tal afirmación, empleamos el término "solitariedad", para diferenciar esta lucha y movilidad de lo solitario extático).

Al estudiar los motivos de la soledad en la poesía española, Karl Vossler diferencia tres formas de aislamiento: la mística, la ascética y la mundana. Aunque ascética, la soledad del americano no revela afinidad con los tipos mencionados. Ni la gozosa contemplación de la naturaleza, ni la búsqueda del éxtasis religioso, y, por último, ni purificaciones de anacoreta, integran el peculiar fenómeno de la soledad americana. No obstante, esta solitariedad es ascética, de un "ascetismo irracional", que

en su puro apuntar hacia lo humano, aparece como indeterminado por la carencia de un ritual que exorcise presencias *. Pues, para el ideal americano del hombre, no sólo el aislamiento, sino que, hasta la experiencia de la autoaniquilación constituye un signo positivo del ser cabal del hombre, por manifestarse en ella la fortaleza que denota el vivir y sufrir en el límite mismo de lo compatible con la vida. Pero, como esta valoración de la fortaleza de la persona extiéndese, también, a la necesidad de una expresión no coartada, la real impotencia expresiva, contra la que el americano lucha, le hace huir y ensimismarse. El saberse mediatizado ante el prójimo, le hiere tanto como la visión del paisaje inhóspito.

El cultivo de la soledad parece revelar, además de fortaleza, libertad personal. "Pero por sobre todo y contra todo —nos cuenta Güiraldes—, Don Segundo quería su libertad. Era un espíritu anárquico y solitario, a quien la sociedad continuada de los hombres concluía por infligir un invariable cansancio".

"Como acción, amaba sobre todo el andar perpetuo; como conversación, el soliloquio". *Don Segundo Sombra* ama la soledad y el silencio como fuerzas, como manifestaciones de la naturaleza; los ama como revelación de vitalidad personal.

La solitariedad del solitario americano le hace posible alternar, sin perder su íntima continuidad, su actitud impasible con la cordial narración de cuentos junto a un fogón. El *llanero*, el *huaso*, el *jagunço* o el *gaucho*, elaboran su soledad en su permanecer impasibles, en la contenida violencia que duerme bajo sus expresiones y detenidos anhelos. Es la *soledad de la convivencia*. Y quede dicho que no se trata aquí de paradojas sociológicas, o de ejercitar un malabarismo conceptual entre tendencias primariamente opuestas, consistente en armonizar, violentándolos, los contrarios aislamiento y sociabilidad. La sombría obstinación con que el silencio vincula al hombre de nuestras tierras —y en el mismo sentido, pero

* En la Cuarta Parte Cap. II, el «Ideal del hombre y ascetismo», estudiaremos el modo cómo se implican en el americano «irracionalismo ascético», ideal del hombre y aislamiento. Sin embargo, digamos aquí que, de dicha ascética americana, ni siquiera está ausente la nota del dualismo propio de lo ascético y su lucha ideal, destacada por Roger Bastide y otros. Pues, la creencia en la dualidad humana, en la oposición que escinde la vida del cuerpo de la vida del alma, la materia del espíritu, que separa lo perecedero de lo imperecedero, inherente a los ideales ascéticos, aparece aquí como oposición entre actualidad personal y desrealización, entre la espontaneidad de la relación y la caída que se presiente ante la impotencia para vincularse orgánicamente al prójimo. En consecuencia, la relación directa se concibe como la suprema realidad. Trátase del peculiar dualismo entre inmediatez (realidad) y mediatización (desrealización) del vínculo humano, dualidad impuesta por la concepción americana del *hombre como naturaleza.*

fluyendo en varias manifestaciones, aproxima tanto al sencillo campesino como al individuo de la ciudad y al intelectual—, antes que una huída representa una honda afirmación. La propensión a la soledad — que la vida ciudadana transforma de arcádicos mutismo en las más inextricables tensiones interhumanas—, exterioriza una tendencia profunda que pugna por expresarse. "Si el lenguaje fuese lógico —escribe Vosler * —, no se debería nunca hablar sin más de soledad, sino siempre de inclinación a ella o de desviación".

La particular dialéctica de lo íntimo, a la que ya nos referimos al tratar del ánimo, caracterizándola por el primario reobrar sobre el individuo de la índole de los objetos a que apunta la voluntad de unificación, confiere aquí el carácter diferencial a esta forma de inclinación a la soledad. En el solitario místico, por ejemplo, apareciendo como propensión a identificarse con el Ser, reacciona sobre el carácter de los vínculos y crea la más honda unión entre su yo y el mundo de lo humano y lo divino. "Tanto más interior se concibe la soledad, con mayor rapidez se establece una unión psíquica y espiritual del hombre con el Cosmos, del individuo con sus semejantes y de las criaturas con el Creador" **. Pero, cuando se aspira a captar *al hombre en sí mismo,* no poseyendo esta referencia el trasfondo de la naturaleza o de la divinidad, dicha sensibilización frente al otro, subordinando incluso las referencias a lo natural concebido como lo cósmico, determina originales formas de convivencia.

La soledad americana, con su impronta de ensimismamiento en la convivencia, responde a la necesidad de establecer vínculos espontáneos con el prójimo. Esto es, el anhelo de identificación con lo puramente humano, el originario encontrarse sensibilizado para la presencia de la persona, al no poder expresar la alegría propia del natural despliegue de la vida, conduce hacia el ensimismamiento en el ánimo negativo.

No debe resultarnos entonces extraño que por revelar el sentimiento de soledad que describimos, soterrada voluntad de vínculo, se oculte cierta violencia en su mutismo o en la intransigencia opuesta a los requerimientos de una unión afectivo-espiritual más profunda. El silencioso y mutuo rencor que parece circundar a las parejas del pueblo, por ejemplo; el sombrío estar juntos el uno al lado del otro; los relampagueos de recíproca suspicacia que surgen, de pronto, desde el tenso comunicarse,

* *La soledad en la poesía española,* Madrid, 1941, página 29.

** *Ob. cit.* página 155.

señalan la interior hostilidad propia de la *soledad de convivencia* del americano *.

Al tomar ella sus fuerzas de la necesidad de plena identificación con los valores que encarna el puro mundo de lo humano, deja entrever otro rasgo positivo: la visión de un común destino. Pues, la proclividad a identificarse sólo con el hombre valorado en sí mismo, crea la honda solidaridad de una conciencia colectiva que despierta, creadora. *El solitario por amor al hombre, interioriza en su soledad a la sociedad toda y desde ella vive con mayor hondura a su prójimo* **. Por eso, nuestros solitarios se reúnen, pero conservando siempre el interior aislamiento a que les obliga la propia impotencia expresiva, extremada por efecto de la misma titánica afirmación del "valor de lo humano". "Si en alguna parte es cierto que el hombre es la medida de sí mismo, es en la sabana ilímite —nos dice Rómulo Gallegos en su *Cantaclaro*—, en cuya brava soledad cada cual puede construirse su mundo a sus anchas. Pero la sabana entra en los pueblos y se mete en las casas: en cada llanero, aunque viva en sociedad, hay siempre un hombre aislado en medio del desierto..." Es lo infinito de la sabana y de la pampa que como un huracán penetra de soledad todo cuanto toca. Es la visión de las soledades pampeanas pintadas por Pedro Figari. Pero también es la soledad del hombre. Del hombre frente al hombre. De ahí que en sus óleos, si bien lo humano se torna cósmico por transido de infinito, lo cósmico también se hace humano por la soledad de lo íntimo. Con su presencia —el caballo, el rancho, la luna, el gaucho, el ombú— acrecientan la impresión de soledad. "Las figuras humanas y animales —escribe Giselda Zani refiriéndose a la pintura de Figari—, más que poblar aquella soledad, la acentúan en su escueta rela-

* No poder entrar en relación con otro de acuerdo a lo que brota espontáneamente de uno, en cierto modo equivale a un no ser comprendido, a ser tomado por quien no se es; equivale, en fin, a permanecer solitario. En este sentido, Bergson ha analizado cómo el sentimiento de soledad puede ser la fuerza que impulse a un criminal a denunciarse. En efecto, aun cuando aquél consiga ocultar su crimen a los demás, difícilmente soportará el ser objeto de la misma estima. «Se concede todavía la misma estima al hombre que él fuera, al hombre que ya no es; no es, pues, a él, a quien la sociedad se dirige; se dirige a otro. El, que sabe lo que es, se siente entre los hombres más aislado de lo que estaría en una isla desierta, porque en la soledad llevaría consigo, rodeándole y sosteniéndole, la imagen de la sociedad; pero ahora está desligado lo mismo de le imagen que de la cosa. Piensa entonces que se reintegraría a la sociedad si confesase su crimen, se le trataría como merece, pero sería entonces; a él a quien la sociedad se dirigiría» (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Capítulo I).

** Cf. las ideas de Keyserling acerca de la soledad, expuestas en el capítulo «Soledad» de su obra *Del sufrimiento a la plenitud*. Dice, en dicho lugar, que la soledad «representa la puerta de acceso a toda comunidad». Nos limitaremos a advertir que la trama especulativa de la que tal afirmación surge, oriéntase,—como se verá—, en un sentido muy diverso de la concepción aquí sustentada.

ción de gestos y actitudes". Ni siquiera los grupos y su musicalidad, desenvolviéndose en ritmo y baile en un pericón bajo un ombú, anulan su sopio poderoso.

Ya se trate de la soledad de los grupos o del individual aislamiento, dicho sentimiento extiende su horizonte de referencias hasta alcanzar una generalización valorativa que abarca en una peculiar intuición a la persona y al grupo. En la misma medida en que se agudiza para el individuo la experiencia de su espiritual aislamiento, unifícase, aunque con sombríos tonos, su visión de la colectividad. En efecto, tanto en el aislamiento del individuo condicionado por la impotencia para crear vínculos sociales espontáneos, como en el no poder captar aquél la armonía existente entre vida y naturaleza, en uno y otro caso, el sentimiento de soledad se va transformando en el de una creciente unificación afectiva con los demás. Y porque el motivo de la soledad americana arraiga en una singular experiencia de lo humano, la conciencia de solidaridad en medio del aislamiento abre para estos pueblos la posibilidad de conocer su destino colectivo, de *vivir* lo colectivo, representando aquél motivo el papel de un elemento diferencial. En otros términos: al condicionar la soledad una máxima inhibición, correlato de una afirmación extrema, la fortaleza de esta intransigencia vital reacciona sobre el sujeto confiriéndole fe profunda en sus designios y determinando, al mismo tiempo, originales modos de sociabilidad. La expectación de lo humano, el ensimismamiento, la incertidumbre y el desaliento, representan cristalizaciones de esta soledad, verdadera forma vital primaria, capaz de manifestarse en la vida emocional, espiritual y social, con un despliegue tan poderoso como el del amor o el presagio de la muerte *.

La soledad vincúlase también a la experiencia de lo temporal, en el sentido en que Petrarca, por ejemplo, decía, en su *De vita solitaria*, que el solitario mira "en lo porvenir, provee con ánimo deliberado, no está suspenso en el presente sólo . . ." Y porque la juvenil afirmación de la vi-

* Max Scheler rechaza la idea de que la esfera de la soledad pueda ser absorbida por variaciones históricas, tales como la creciente tendencia a la socialización y la solidaridad. «Lo único que puede acaecer escribe—en una proporción frecuente *son desplazamientos del contenido vivencial que llena esa forma de existencia de la persona.*», (el subrayado es nuestro). Igualmente exacta nos parece la observación de «que el sentimiento de soledad se presenta con su máxima pureza frecuentemente en medio de la sociedad, e incluso en las relaciones de comunidad más íntimas (amistad, matrimonio, familia). (*Etica*, tomo II, Sección sexta, Capítulo segundo.)

da arranca siempre de un sentimiento de soledad que oculta honda inquietud temporal, condiciona como visión de lo futuro todo el ámbito vital. Para ello, rechaza, con intransigencia, algunos aspectos de la conducta colectiva propios del presente. No obstante los motivos de raíz colectiva que configuran los nexos existentes entre el "yo" y el "tú", aún pueden rastrearse en el típico despliegue de la vida afectiva y social americana. Así, por ejemplo, al surgir el amor en el tono primario del aislamiento, no modula un alegre canto; surge ensombrecido, rodeado de tristeza, pesadumbre y nostalgia. La amistad, tampoco se desenvuelve como libre vínculo en torno a valores juvenilmente postulados; se fortalece, más bien, en la dolorosa y negativa solidaridad que engendra la incertidumbre del futuro (lo que ocurre especialmente entre los "intelectuales").

Obsérvanse particulares fenómenos en el orden de la convivencia, dado un sentimiento de lo humano que se rige, digámoslo así, por un imperativo consistente en querer establecer sólo vínculos inmediatos con el prójimo; de tal suerte dicha necesidad coincide, además, con la creencia en la ilimitada vitalidad y fortaleza personales. Resulta natural, entonces, que la vida afectivo-espiritual se agriete, abriéndose en contenida violencia o en contemplativa impiedad, dirigida ésta, indistintamente, contra sí mismo o el prójimo. Del mismo modo, se comprende, también, que el motivo del aislamiento, coincidiendo con la valoración casi religiosa del hombre en su titanismo, condicione la profunda discontinuidad que observamos en el curso de nuestra vida. Por otra parte, en virtud de leyes que regulan la acción recíproca operante entre las posiciones vitales primarias, la soledad y la amistad, por ejemplo, engranan la una en la otra limitándose y deformándose. En el aspecto positivo, el aislamiento actúa agudizando el sentimiento de lo humano, por lo que obra como elemento seleccionador de las relaciones; y en el aspecto negativo, al proyectarse esta experiencia en el prójimo, deforma la amistad, en el sentido de convertirla en una dependencia temerosa y suspicaz. Igualmente, la vida de la familia se resquebraja en requerimientos tangenciales, desprovistos de un profundo carácter ético y formador. En fin, el despertar creador de la conciencia colectiva, que apunta en el sentimiento de soledad, condiciona, no obstante, los sombríos tonos de la vida emocional americana —cuya descripción perseguiremos a lo largo de

este trabajo—, por lo que ella nos aparece como desposeída de la alegre libertad del amor *.

Ante el hombre y la naturaleza, al sentir el americano desplegarse la violencia de todo su ser, cae en el hermetismo. Y es el sentido de este hermetismo —cuya complejidad se nos mostrará a través de variados enfoques—, el que nos hace comprensible su sentimiento de la naturaleza, al propio tiempo que nos ilumina el curso contradictorio de sus reacciones frente a la sociedad **.

* En sus *Meditaciones suramericanas*, describe Keyserling el sentimiento de amistad como el motivo primordial de nuestras relaciones económicas, políticas, sociales y, sobre todo, personales (ver Meditación novena). Nos parece que tal observación requiere una rectificación fundamental: Keyserling confunde los nexos de amistad que se establecen en virtud de mediatizaciones comunes, con la unión en torno a comunes aspiraciones éticas. Tan sólo a la primera forma, predominante entre nosotros, alcanza realmente la observación de Keyserling.

** Cuando Vossler observa los nuevos impulsos que recibió el sentimiento de soledad, en América, únicamente apunta a un aspecto del problema. En su artículo *Soledades en España y en América* (Revista Cubana, t. III. N.os 8-9, 1935), se expresa del siguiente modo: «Sin embargo, creo poder afirmar que no sólo el uso de la palabra Soledad, sino también su sentido moral, filosófico y poético recibió nuevos impulsos en América. Allí la Soledad religiosa, ascética y quietista llegó a aprender actitudes más activas, la Saudade subjetiva sentimental y cansada se hizo más objetiva, sobria y concreta, el ocio contemplativo, epicúreo y soberbio de los humanistas europeos se hizo más modesto y trabajoso, y las preciosas, sutiles, culteranas y artificiales Soledades gongorinas allí adquirieron las nuevas y frescas energías de Robinson. Allí se preparó con nuevo concepto lo que nosotros los alemanes llamamos: *der Eisambkeitsbegrisffder Aufklärung.*» Como se verá, Vossler destaca el aspecto puramente formal de «los nuevos impulsos» y parece desconocer la soledad motivada por la necesidad de prójimo que constituye, cabalmente, lo típico de nuestra experiencia de la soledad.

Miguel de Unamuno, por otra parte, en su hermoso ensayo *Soledad*, ha desarrollado la idea de su valor formador, ya que la juzga como la «gran escuela de sociabilidad». Pues, según Unamuno, los grandes solitarios son los que más han influído en la vida de los hombres. «Y ello es natural—dice—, porque el solitario lleva una sociedad dentro de sí: el solitario es legión. Y de aquí deriva su sociedad.»

Pero, sobre todo, impórtanos señalar las referencias de Unamuno a la soledad considerada como experiencia del prójimo, ya que lo peculiar de la soledad americana se manifiesta en un desajuste de convivencia, en el aislamiento por necesidad de prójimo. Hecho que representa, sin duda, la agudización de un fenómeno que, como humano, es universal, pero que en América se revela a través de un sentido histórico particular. Así, Unamuno declara que es su amor a la muchedumbre lo que le lleva, justamente a huir de ella. Y, por este camino, nos indica de cómo sólo existe una mera apariencia de aislamiento en la soledad, dado que ésta puede ocultar una fina sensibilidad para percibir la presencia de lo humano. En consecuencia, nos dirá que los «hombres sólo se sienten de veras hermanos cuando se oyen unos a otros en el silencio de las cosas a través de la soledad». Más aún: «En la soledad, y sólo en la soledad, puedes conocerte a tí mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a tí mismo como prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yos. Si quieres aprender a amar, a los otros, recógete en tí mismo.»

Por eso, rechazando de su lado las falaces apariencias, Unamuno piensa que la soledad «nos une tanto cuanto la sociedad nos separa». De ahí su menosprecio por toda clase de masificación social. De un modo luminoso nos señala el engaño que encierra la falsa sociabilidad: «Se busca la sociedad no más que para huirse cada cual de sí mismo, y así, huyendo cada uno de sí, no se juntan y conversan sino sombras vanas, miserables espectros de hombres.» Finalmente, para Unamuno, resulta ser huída de sí mismo lo que lleva al individuo a justificar su conducta, a tratar de explicarla a uno mismo o a los demás. «Es también esta miserable vida social en que nos juntamos para huir cada uno de sí mismo lo que nos hace buscar fuera de nosotros mismos, en una norma social y colectiva, el fundamento de nuestras buenas acciones.»

Capítulo III

DEL SENTIMIENTO DE LA NATURALEZA

I

LAS HONDAS referencias espirituales latentes en el ánimo y la soledad, alcanzan también hasta el sentimiento de la naturaleza, irradiando a través de la peculiar experiencia de lo humano de que participan.

El americano no vive su aislamiento como estado anímico que le conduzca a la serena contemplación del mundo. Su actitud *no* contemplativa es el correlato de su tenso hermetismo frente al prójimo. Pues la soledad por desarmonía íntima, lejos de sumergir al individuo en tranquila contemplación, le erige un mundo enemigo, una naturaleza que oprime con sorda violencia. De la identificación con el puro valor del hombre, resulta un nexo interhumano que eleva el hecho de la prescindencia del prójimo a revelación de verdadera fortaleza personal. Ahora, al proyectarse la misma inarmónica relación de solitariedad a la visión de la naturaleza, sucede que ésta se desplegará también bajo un signo de lucha y violencia. Por eso nos pareció fundamental indagar si el sentimiento de soledad originábase en una primaria sensibilidad para valorar al hombre en sí mismo— tal como acontece en el americano— o para percibir la naturaleza como creadora, (esto es, concebida no sólo como *paisaje*, sino como fundamento último de lo existente).

En el primer caso, la soledad que oculta honda necesidad de prójimo, lleva en su seno, junto a la hermética expectación del ánimo, un sentimiento de la naturaleza que se infiltra en lo íntimo como sensación de violenta y pavorosa soledad. Por el contrario, en el segundo caso, el hecho de contemplar a la naturaleza viviente, en sereno aislamiento estimula el puro goce de la personal espontaneidad. Doble dirección espiritual, que resulta comprensible por el conocimiento de cómo reobra en el alma del individuo la diversa índole de los objetos a que tiende su primaria voluntad de unificación, engendrando así diversos tipos de comunión afectivo-espiritual entre mundo e intimidad. Trátase, en última instancia, de conocer el orden de motivaciones que rige "esas analogías misteriosas y morales armonías que ligan al hombre con el mundo exte-

nor···", de las que hablaba Alejandro de Humboldt; de "esa analogía misteriosa que liga las emociones del alma con los fenómenos del mundo sensible···" *.

Créanse imágenes de la naturaleza y mundos de lo humano que despiertan diversas soledades, y también se erigen en la historia visiones del universo para las cuales la soledad no representa una forma de vida anhelada, tal como acontecía entre los griegos, según lo revelan, por ejemplo, las teofanías. "Parece que toda soledad profunda —nos cuenta Jacobo Burckhardt— despertaba en los griegos el sentimiento de la proximidad de seres divinos; en cuanto cesaba el mundanal ruido se podía percibir rumor divino o demoníaco. En los bosques y en los desfiladeros de las montañas no es posible esquivar la proximidad de Pan y de Artemisa" **. Y Rainer María Rilke, en su ensayo *Sobre el paisaje,* nos habla también, con poética sencillez, de cómo la montaña era desconocida para los griegos, "la montaña en que no habitaban dioses de figura humana, las estribaciones sobre las que no se erguía ninguna estatua visible, las pendientes no holladas por algún zagal, no merecerían una sola palabra. Todo era escenario vacío en tanto no apareciera el hombre y llenara con su acción corpórea, de modo trágico o hilarante la escena. Todo esperaba al hombre, y allí donde llegaba, todo retrocedía y le dejaba espacio libre". De ahí que, para comprender de qué manera penetra en la imagen de la vida la inclinación a huir del aislamiento, o su búsqueda, importa sobre todo considerar las conexiones significativas que derivan de los distintos modos de concebir la interioridad del hombre; pues, de hecho, *cada particular experiencia de la individuación determina una específica conexión estructural entre el sentimiento de la soledad y la actitud hacia la naturaleza.* Así, al describir el sentimiento de la naturaleza, éste se nos revela estrechamente vinculado a la intuición de la interioridad del hombre. Esto es, las manifestaciones del Ser que el individuo presiente como inasibles, tienen su correspondencia de sentido en el ámbito en que se desenvuelven los conflictos y antagonismos íntimos. Ensayemos, entonces, una delimitación más precisa de lo que entendemos por sentimiento de la naturaleza.

A la múltiple variedad de experiencias de lo íntimo —variedad susceptible de ser observada en la índole propia de las diversas personas o

* *Cosmos,* tomo II. Madrid, 1874, páginas 4 y 62.

** *Historia de la Cultura Griega,* tomo I, pág. 54, Madrid, 1935.

en las actitudes sociales características de los distintos pueblos—, corresponde, en cada caso, una forma particular del anhelo de participar en el todo. Pero, por cierto, en esta dirección de participación no se pierde lo inefable propio de la esfera interior, sino que, por el contrario, ello sólo se desplaza y lo incomunicable tórnase creador al condicionar su original impulso de objetivación.

Ahora bien; del mismo modo que a la conciencia de lo íntimo, es inherente a la visión de la "natura naturata" un sentido de integración. En otros términos, y continuando en este paralelo, advertiremos que si la voluntad de identificación de la persona, al tropezar con obstáculos o al anularse en inhibiciones, da nacimiento a una cualidad específica del ánimo, de manera semejante, el sentimiento de la naturaleza nace en ese transcurrir indeterminable en el que se presienten las limitaciones cualitativas que se oponen a una suerte de unión mística con la realidad. *La experiencia de la desarmonía, de la inconmensurabilidad cualitativa existente entre lo que el individuo, por ejemplo, siente como plenitud personal y la visión inmediata del paisaje y del mundo engendra, en el americano, su especial sentimiento de la naturaleza* *. Las diversas experiencias de lo natural estarán, de este modo, condicionadas por el signo propio de aquel angustioso o alegre sentimiento de inconmensurabilidad cualitativa. Porque, ampliando la formulación precedente, acontece que en el sentimiento de la naturaleza se fusionan estrechamente el percibir la vida en su más alta significación e intensidad, con una vivencia de lo inaccesible. O bien, expresado en otros términos: la

* Esta caracterización del sentimiento de la naturaleza en el americano, en nada se aproxima al sentido de ese «estado de ánimo» que Dilthey considera como propio de la actitud mental que subyace a lo que denomina «idealismo objetivo». Ya el solo hecho de que en nuestra investigación introduzcamos como una constante anímica la *experiencia primordial del prójimo*, como una constante que matiza de un modo peculiar todas las conexiones de sentido psicohistóricas, limita a lo puramente formal cualquier parecido con aquél «temple de ánimo». Por otra parte, el sentimiento de una cualitativa desarmonía entendido en el sentido de las relaciones afectivo-espirituales del americano con su mundo, tampoco resulta ser lo opuesto a esa «simpatía con el cosmos» en la que se experimenta «nuestra afinidad con todos los fenómenos de lo real, se aumenta la alegría de la vida y crece la conciencia de la propia fuerza». Repárese, justamente, en el hecho de que Dilthey señala un «sentimiento trágico de las contradicciones de la existencia» como etapa previa a la vivencia de una «conexión universal del mundo y la existencia», característica del idealismo objetivo. En fin, adviértase, además, que Dilthey, al describir dicha actitud mental tiene presente antes una concepción del mundo ubicable en la historia de la filosofía, que una experiencia colectiva popular, cotidiana.

Del mismo modo, quede dicho, también, que las relaciones que Lipps establece entre el sentimiento de la naturaleza y la alegría, la plenitud la fuerza, la armonía o libertad interiores, tampoco tocan nuestro punto de vista. Su idea de la «humanización» de la naturaleza deriva de los conceptos de «proyección sentimental», de «sentimiento de actividad», conceptos a los que un abismo separa de lo que nosotros designamos como «sentimiento de lo humano».

contemplación del ser, la intuición del ser, no puede asimilarse cabalmente a las experiencias inmediatas de la vida. De ese no poder, de esa primigenia doble dirección positiva y negativa de lo simultáneamente experimentado como lo pleno y lo inefable, fluye la honda poesía de la relación existente entre mundo interior y sentimiento de la naturaleza. Ahondando en la índole de ese nexo, descúbrese al fondo de él una particular y originaria vivencia de lo humano que condiciona la conexión estructural ámbito interior-visión de la naturaleza. Por ahora, dejaremos sólo enunciado el hecho de cómo también en los vínculos interhumanos se experimenta, al propio tiempo que "actualidad" personal, la existencia de un núcleo de intimidad, incomunicable en uno mismo e inaccesible en el prójimo *.

II

La soledad, al griego no le estimulaba el afán de ahondar en los conflictos íntimos, ni la tendencia a la interiorización. Por el contrario, su aislamiento se poblaba de visión de dioses, porque la esfera de lo íntimo no poseía otras alternativas trascendentes que los antagonismos que derivaban del vivir o no acorde el individuo con el destino, la justicia o la ley cósmica. Orientadas las fluctuaciones de la interioridad del hombre al conflicto con la norma, en su doble significación dialéctica de *logos* y fundamento del ser, de pensamiento divino y razón humana, el sentimiento de la naturaleza correspondiente a tal filosofía de la vida no podía abandonar la contemplación de estas conexiones ideales. Por este motivo, el remanente espiritual que surgía en el desajuste existente entre la contemplación del ser y el sentimiento inmediato de la vida, se limitaba, igualmente, a animar las alternativas de un sino trágico, tal como acontecía en la tragedia griega y su particular sentido del destino. Del mismo modo, la voluntad de identificar la vida individual con la norma cósmica, reobraba sobre el estilo de las relaciones interhumanas condicionando una *mediatización* en torno a la intuición de la "idea", por ejemplo. (Pero, aquí no podemos seguir la dirección del ciclo completo del proceso que, como veremos al tratar del "acto moral", se inicia en

* Al exponer, en la Parte Tercera de este trabajo, la antropología de las relaciones interhumanas ahondaremos en la significación de conceptos tales como *experiencia de lo humano, determinación de convivencia, necesidad de prójimo, desplazamiento de las motivaciones, voluntad de identificación*, etc.

una originaria experiencia de lo humano, la que revelándose en la voluntad de identificarse que le es inherente, culmina en una modalidad de vínculo social que se estructura, a su vez, según la índole de aquel objeto de unificación afectivo-espiritual. En este lugar sólo adelantaremos la conclusión siguiente: las identificaciones que mediatizan la relación social, *no* se presentan cuando el sentimiento de lo humano posee, como referencia substancial, al hombre como normándose a sí mismo. En este último caso, se establece una equivalencia total entre vivencia y vínculo, ya que la desrealización, la desviación que supone el hecho de identificar al sujeto con potencias extrañas a su condición, redúcese a cero cuando sucede que pertenece a la naturaleza misma del sentimiento de lo humano el identificar al individuo sólo con el hombre mismo).

Esta conexión estructural dada entre mundo interior, intuición del hombre y sentimiento de la naturaleza, revélase especialmente en la imagen del paisaje propia de los griegos. Al pensar que la intimidad del hombre y el límite de sus posibilidades de individuación participan de la ley cósmica, la pintura del paisaje natural no podía darse sino como pintura o descripción literaria de lo humano. "Encuéntrase indudablemente en la Antigüedad griega —escribe Humboldt—, en la flor de la edad del linaje humano, un sentimiento tierno y profundo de la naturaleza, unido a la pintura de las pasiones y a las leyendas fabulosas; pero el género propiamente descriptivo, no es nunca entre los griegos sino un accesorio, apareciendo el paisaje como el fondo de un cuadro en cuyo primer término se mueven formas humanas. La razón de esto es, que en Grecia todo se agita en el círculo de la humanidad. El desarrollo de las pasiones absorbía casi todo el interés y los accidentes de la vida pública perturbaban bien pronto los silenciosos ensueños en que nos sumerge la contemplación de la naturaleza; buscábase hasta en los fenómenos físicos algunas relaciones con la naturaleza del hombre; todos ellos debían suministrar puntos de semejanza con su forma exterior o su actividad moral. Casi siempre, merced a estas relaciones, y bajo la forma de comparación, fué como pudo el género descriptivo entrar en el dominio de la poesía, e introducir en él algunos cuadros limitados, aunque llenos de vida" *. Porque, en verdad, el paisaje era entonces el hom-

* *Ob. cit.*, pág. 8.—Sólo en el «hombre helenista», como lo advirtió agudamente Burckhardt se desarrolla el «sentir paisajista de la Naturaleza». Burckhardt encuentra lo nuevo en cambios en las relaciones entre los sexos. Aparecen entonces la «galantería» y la «coquetería». De este modo, piensa que el naciente sentimiento de la naturaleza «está en relación natural con las ten-

bre. En este sentido, una vez más recordaremos las palabras de Rilke, tomadas de sus consideraciones sobre el paisaje y la pintura en la Antigüedad: "... no será aventurado suponer que el arte pictórico antiguo veía al hombre tal como los pintores posteriores han visto el paisaje". "Pero los hombres desnudos son el todo. Son como árboles, portadores de frutos y coronas frutales, como arbustos que florecen, y como primaveras en las que cantan los pájaros". Es así como, por ejemplo, durante el período arcaico, a mediados del siglo VI, cuando aún la imagen del hombre no constituía el motivo central del arte griego, a pesar del desarrollo que experimentó el paisaje en la pintura, se advierte siempre la misma inspiración del hombre como paisaje; en efecto, obsérvase una extraordinaria estilización humana de árboles y animales por lo que, como dice A. von Salis, "transfórmanse en gráciles todos los objetos naturales" *.

Así, el sentimiento de lo humano o de la individuación frente al mundo, tal como se manifiesta en la historia del arte, determina la cualidad de los antagonismos íntimos del hombre; y en tanto que esta forma de individuación, en una de sus posibilidades, se expresa como voluntad de incorporarse a la *razón* que rige el cosmos, el sentimiento de la naturaleza no sigue otra dirección que la de la coincidencia de la ley íntima con la ley del mundo.

Alejandro de Humboldt, Jacobo Burckhardt y Dilthey, entre otros, han observado en la vida del Renacimiento la relación existente entre el descubrimiento del paisaje, como motivo del arte, y la afirmación de lo individual. En efecto, la actitud frente al mundo propia del hombre del Renacimiento, de afirmación de lo infinito, hace posible el sentimiento de embriaguez ante la naturaleza, por la referencia de todos los conflictos interiores al hombre mismo, por su conciencia de la autonomía moral **. Era necesario visualizar la profundidad como lejanía inefable, para dar forma a los impulsos que germinaban en el individuo. Apa-

dencias de la época hacia lo sentimental y lo melancólico...» (*Historia de la Cultura Griega*, Barcelona, 1947, tomo V, págs. 443 y 447).

* *El arte de los griegos*, Madrid, 1926, Capítulo segundo. También Georg Finsler, al referirse a la conocida característica de la falta de descripciones de paisaje en la poesía homérica, escribe: «Pero hemos de renunciar a encontrar en él lo que nos complacemos en llamar sentimiento de la naturaleza, la naturaleza en cuanto se opone a la cultura. Para Homero, el hombre es el centro de la vida de la naturaleza», *La poesía homérica*, página 73, Barcelona, 1930.

** J. M. Sánchez de Muniain, en su *Estética del Paisaje Natural*, Madrid, 1945, afirma que para el hombre moderno el paisaje constituye una visión analítica de la naturaleza, en la que ésta se reduce a mero paisaje (una razón más a juicio del citado autor, en favor de su opinión de que el sentimiento de la naturaleza es ajeno a la «entidad paisaje», ajeno a su pura contemplación), páginas 89, 95, 118. En oposición a ello, el hombre

rece aquí la unidad de sentido, antes mencionada: "ámbito interior-visión de la naturaleza". El modo de referencia al hombre, desde una experiencia peculiar de lo íntimo, obligaba al artista del Renacimiento a recurrir al paisaje. Pocos han visto tan hondamente este proceso como lo hace Rilke al tratar de la pintura de Leonardo. Nos dice que el hombre de aquella época cuando pintaba el paisaje no quería expresar el paisaje, sino a sí mismo. "No es ninguna casualidad que Leonardo, primero en retratar imágenes humanas como vivencias, o como destinos a través de los que se ha pasado, sintiera el paisaje como medio de expresión para comunicar una experiencia casi inefable, profunda y triste". Esto es, la nueva experiencia de lo íntimo necesitaba, para su pleno desenvolvimiento, de la visión de lo lejano e inconmensurable. Por eso el paisaje "tenía que estar lejos y ser muy distinto de nosotros, para poder llegar a ser una fórmula liberadora de nuestro destino. Casi tenía que presentarse como enemigo, con una indiferencia sublime, para otorgar a nuestra existencia un designio nuevo con todas sus cosas". Y así acontece en la pintura de Leonardo: "nadie ha pintado un paisaje que sea, a la vez, tan paisaje, confesión y voz propias, como aquella profundidad que sirve de fondo a la *Madonna Lisa*". De hecho, la hondura del sentimiento no podía expresarse sino en contraste con un paisaje y una naturaleza extraños *.

clásico veía el paisaje sin separar su apariencia pictórica de la naturaleza, considerada como la totalidad de lo existente (pág. 78). De todo esto el autor concluye que el paisaje es una visión analítica o parcial de la naturaleza, por lo que frente al sentimento antiguo de lo natural, en el Renacimiento se experimenta: una «pérdida», la del ser natural de las cosas, el sentido de su orden y jerarquía; un «hallazgo», la visión pictórica de las cosas reunidas en una unidad superior y, finalmente una «confusión», consistente en mezclar la contemplación estética con los más variados sentimientos (pág. 124). Por otra parte, cuando Sánchez de Muniain se refiere a la «frialdad» estética de los antiguos, que explica por la separación que aquéllos hacían entre la contemplación estética y el amor, escisión cuyo espíritu se remontaría a una suerte de primaria actitud estoica y al querer constreñirse a una norma de objetividad estética, nos parece que se queda a mitad de camino. Lo mismo le sucede cuando al estudiar los motivos psicológicos y sociales que contribuyeron al «hallazgo» humanístico del paisaje», destaca para ello el nacimiento de los ideales franciscanos. Es decir, desconociendo los motivos que operan las variaciones del sentimiento de lo humano que rigen los desplazamientos de lo íntimo y, en general, de los mecanismos identifica-torios y su sentido antropológico, estas grandes conexiones histórico-culturales sólo impresionan como enunciados puramente formales, por estar desprovistas de un factor integrador.

* La intensidad del sentimiento de lo íntimo contrapónese, también en Shakespeare, a un paisaje que tiende a lo infinito, con lo que la intimidad lejos de empequeñecerse, se despliega plenamente ante la visión del mundo. Tomando uno, entre mil ejemplos posibles, sólo recordaremos que al representarse la imagen de la muerte, Shakespeare aviva sus tonos describiendo transformaciones que amplían el horizonte de referencias (más allá de cualquier arquetipo religioso relativo al destino del alma después de la muerte): *¡Porque es forzoso que nos detenga el considerar qué sueños pueden sobrevenir en aquel sueño de la muerte, cuando nos hayamos librado del torbellino de la vida!*.

Habiendo llegado a este punto parecerían querer interponerse dos hechos que no admiten armonía alguna de contrarios. Es decir, si miramos hacia un lado tenemos, en el período clásico de los griegos, a la figura humana como motivo primario del arte, al propio tiempo que la pintura de paisaje se limita a seguir la órbita de aquel motivo central; en cambio, al mirar hacia el Renacimiento, observamos el "descubrimiento del hombre", como infinito en su intimidad y a la pintura entregada a los paisajes de profundos horizontes. En ambos casos surge *el hombre* como imagen primera, pero con distinto signo. En efecto, cuando el historiador del arte, von Salis, dice que el abandono del mundo exterior como motivo estético, —en virtud de las preferencias del griego de la época clásica por la representación de la figura humana—, no ocasionó consecuencias "funestas", considerando la insuficiente estilización del objeto de creación elegido, piensa que ello se debió al hecho de que por entonces *se descubre el alma* con lo que, además, se vivifica la mímica estatuaria *. De ahí que lo que importa conocer, ahora, es la cualidad de la esfera de lo íntimo "descubierta". En la pintura de Leonardo la individualidad se expresa en oposición a un paisaje extraño, oposición entre hombre y mundo que contribuye a realzar lo infinito en uno y otro, a destacar la inconmensurabilidad cualitativa existente entre la *experiencia y el objeto* **. Parecería que, entonces, el hombre descubrió su grandeza íntima al experimentar lo interior en contraste con lo

(*Hamlet*, acto III, esc. I). O bien el monólogo de Claudio sobre el morir, en *Medida por Medida*: «*...esta inteligencia deliciosa, bañarse en olas de fuego, o residir en alguna región calofriante, de murallas de hielos espesos; estar aprisionado en vientos invisibles y arremolinarse, con violencia sin tregua, en derredor de un mundo suspendido en el espacio...*» (acto III, esc. I) Sobre el sentimiento de la naturaleza en Shakespeare—Shakespeare como «paisajista»—y su relación con las características de su expresión dramática, remitimos al lector a la obra del poeta francés Víctor de Laprade *Le sentiment de la nature chez les modernes*, páginas 81 a 86, deuxième édition Paris, Didier, 1870.

* Acerca de la expresión fisiognómica en la escultura griega, Víctor de Laprade nos ha dejado excelentes observaciones en su obra *Le sentiment de la nature avant le christianisme*, págs, 285-7, Paris, deuxième édition, 1866. Especial importancia tiene la relación que establece Laprade entre la serena impasibilidad del rostro y la desnudez de las estatuas.

En la segunda parte de este trabajo, Cap, XI, «El rostro y la figura humana en la plástica americana», nos referiremos a las conexiones existentes entre la expresión fisiognómica y la representación del cuerpo humano,

** En las imágenes y descripciones poéticas de Homero, revélase cómo aparece el hombre como naturaleza. Laprade, al estudiar el sentimiento de la naturaleza en la poesía homérica destaca algunos rasgos de ella con notable agudeza (por lo que con razón habla Menéndez y Pelayo, al referirse a este crítico, de la «multitud de observaciones precisas, luminosas y exactas sobre Homero,...», *Historia de las ideas estéticas*, Introducción al siglo XIX, V). Creemos que se justifica, pues, el que transcribamos algunas de sus observaciones: «Lorsque Homère compare , il veut surtout préciser, déterminer nettement le contour d'un caractère, la portée d'un acte» (*Ob. cit.*, pág.

inaccesible. Por el contrario, como ya lo hemos dicho, el tender del individuo a la unificación de la norma íntima y la ley que rige el devenir cósmico, engendra en él un peculiar ámbito de intimidad que encuentra su plenitud en proyecciones espirituales también singulares. En uno y otro caso, tanto en el griego del período clásico como en el "individuo" del Renacimiento, podríamos encontrar semejantes correlaciones en la modalidad del vínculo humano; esto es, descubrir una correspondencia de sentido, una conexión estructural, si se quiere, entre lo experimentado como íntimo y la naturaleza de la relación social. En otros términos: aun cuando en ambas épocas se "descubre el hombre" —y en uno de sus aspectos como vida interna—, lo diferencial arranca de la especial modalidad de vincularse los hombres entre sí, como también de la manera de representarse este vínculo. Mas, por ahora, nos detendremos en este punto, dejando para la Parte Tercera la investigación de la variabilidad histórica de las relaciones humanas y su sentido antropológico. Aquí sólo debemos reparar en el hecho de que estamos en presencia de un antagonismo anímico primario, cuyo conocimiento es fundamental para comprender *el sentimiento de la naturaleza.*

Acaso en un breve enunciado podríamos fijar los límites de este antagonismo, ejemplificando con una de las direcciones posibles de la relación esencial hombre-mundo: la voluntad de unificación del individuo al dirigirse, por ejemplo, hacia la ley cósmica, o, en general, al mundo de lo natural, condiciona una mediatización del vínculo interhumano; por el contrario, la afirmación de la individualidad, su identificación con la propia vitalidad del hombre en oposición al mundo, determina la relación directa, la inmediatez del contacto interindividual. Claro está, que la descripción precedente es muy esquemática por lo que volveremos a preocuparnos de dicho proceso, ya que sólo las exigencias del problema mismo que ahora exponemos nos movieron a ensayar una formulación del mencionado antagonismo psicológico.

Tomaremos como ejemplo de tal oscilación interior, un pasaje de la novela de Hölderlin, *Hiperión*. En el Libro Primero, el poeta nos cuenta

335); «Les comparaisons et les métaphores homériques ne parlent qu'au yeux et a l'imagination physique; rarement elles entr'ouvrent l'horizon des sens; elles ne laissent pas apercevoir derriére elles le monde infini...»(p. 337). Y en la poesía de los tiempos homéricos acontece que «le paysage s'inmobilise en un bas-relief à vives saillies, mais sans perspective» (p. 323). En fin, en cuanto a las imágenes que emplea Homero, nos dice que como a través de un objeto de la naturaleza debe expresarse un carácter, una cualidad o la acción de un hombre, se da cierta transparencia de la significación, «l'image doit être transparente» (p. 335).

cómo cambia el signo de sus estados de ánimo según la índole de sus íntimas referencias al mundo. Así, cuando se entrega a la contemplación extática de las bellezas naturales, nos dice que le parece "como si el dolor del aislamiento se confundiera con la vida de la Divinidad"; y también imagina que todas las normas que rigen el destino del hombre, "la virtud con su armadura de rigores" y los pensamientos mismos, se desvanecen al "formar una sola cosa con todo lo que vive". Sin embargo, esta superación del aislamiento que, por instantes, parece convertir hasta su dolor en fundamento del ser, es puramente ilusoria, pues la reflexión que sigue destroza esta aparente armonía: "Pienso, y me encuentro, como antes, solo, con todas las tribulaciones del ser mortal; y ese asilo que mi alma creía haber hallado: el universo eternamente uno, desaparece y la Naturaleza no me abre sus brazos, y permanezco ante ella como un extraño, sin comprenderla". Vemos, de este modo, cómo en Hölderlin el sentimiento de la naturaleza engránase con el motivo de la soledad y, cabalmente, de soledad frente al hombre: " . . . la esperanza que había acariciado de hallar un mundo mío en otra alma, y de poder un día abrazar a mi semejante en la persona de un ser amable, no llegaba nunca a realizarse". Una y otra vez, el poeta nos dirá que hay olvidos de la existencia en los que parece que todo lo encontramos, y nos dirá, también, que hay silencios de nuestro ser en los que parece que lo perdemos todo; en fin, nos previene que la visión de la soledad y el vacío, corresponden a la presencia en nosotros mismos del vacío y la soledad. Contemplamos, pues, en *Hiperión*, el proceso íntimo de un continuo oscilar entre la naturaleza y el individuo.

Advirtamos, por último, que a Hölderlin, en contraste con cualquiera forma de estoica unificación o panteísmo, es el abandono de la "ley" y del rigor de la virtud, por ejemplo, lo que parece incorporarle vivamente al Todo. Ahora, por lo que respecta a la singular vivencia del prójimo propia del americano, cuyas peculiaridades buscamos, debemos destacar, para su conocimiento, *el hecho y el modo del antagonismo existente entre vínculo interhumano y sentimiento de la naturaleza*, que en parte caracteriza a la actitud de *Hiperión* frente al mundo.

Aunque arribando por otras aguas, también se ha detenido Dilthey a describir el "antagonismo" espiritual de que aquí se trata. Así, nos dice que *Hiperión* "lleva a la conciencia del lector la visión metafísica de la espantosa dualidad inherente a la vida misma. La belleza de la vida resi-

de solamente en nuestras relaciones con otros hombres y, sin embargo, cada una de ellas alberga secretamente algo que separa y a lo que no se debe tocar''. Y agrega más adelante: ''La unión con la naturaleza tiene como fondo la separación de los hombres'' *. Consideramos una verdadera limitación reducir el sentido del antagonismo que agita a Hiperión —como, en parte, lo hace Dilthey—, a una crisis histórica en las relaciones existentes entre la conducta del hombre frente al mundo y el estado. Podemos afirmar que no es posible penetrar en el sentido del antagonismo que rige las relaciones entre hombre, sociedad y naturaleza, sin antes haber ahondado en las profundidades de ese primario traumatizarse del hombre por la presencia del hombre mismo, ya mencionado anteriormente.

III

Volviendo a la actitud no contemplativa del americano, a su hermetismo, cabe observar, en primer término, que si subsiste, a pesar de la exclusiva referencia a lo humano intuído en sí mismo, ello sólo puede acontecer merced al influjo de alguna cualidad singular propia de su vivencia del prójimo. En verdad, cuando un pueblo está desprovisto de sensibilidad religiosa, orientada como intuición específica de la presencia de lo divino en el hombre y en el mundo, ocurre que la imperiosa necesidad de obtener una visión total, que siempre acosa a los hombres, lleva a concebir a lo humano como susceptible de encarnar valor religioso **. De tal suerte que, en virtud de este desplazamiento de sentido de las referencias espirituales primarias, se actualizan particulares conexiones estructurales y se crea un verdadero ideal ascético aplicado a las relaciones con el prójimo. En nuestro hombre, el titanismo personal ostenta su desmesura hasta un grado tal de aparente autarquía, que en su prescindencia de ciertas formas del humano vínculo, linda casi con la soberbia del aislamiento interior, con un ritual de silencio y reserva.

Existe, pues, un abismo entre esa actitud ascética mantenida frente al prójimo —verdadero ''estoicismo de convivencia'', cuyo alcance determinaremos más adelante—, un abismo abierto entre dicho irracional cultivo del vínculo humano dado en el límite mismo de lo compatible con la

* *Vida y poesía*, págs. 446-450. México, 1945.

** J. Wach está en lo cierto cuando desaprueba ciertos juicios relativos a «la muerte» de la religión que se basan en principio, sobre una identificación falsa de la experiencia religiosa con una u otra de sus expresiones históricas» (*Op. cit.* página 23).

convivencia, y la fe renacentista en el hombre, por ejemplo; y se perfilan notorias diferencias entre el sentimiento de soledad por necesidad de prójimo, tal como se da entre nosotros, y, v. g., los llamados de la soledad al Tasso goethiano, que lejos de conducirlo a un tenso ensimismamiento le sumergen en una diáfana interiorización. Y, más distante en el pasado, dirigiendo la mirada a los tiempos de Petrarca recordemos, en fin, cómo en sus cantos a la soledad armoniza la búsqueda de un paisaje arcádico y la presencia del amigo. Porque si bien es cierto que piensa que el solitario debe procurar buscar la soledad de lugares verdes y frescos, espesura de árboles y corrientes de agua, dice también que el género de soledad que considera más alto es aquél en que se hace "algún ejercicio virtuoso" y en que se ama y se busca a los amigos. "Ninguna cosa hay tan oculta y encerrada en la soledad que todo no esté patente y abierto al fiel amigo" *.

La unidad afectiva del hombre de nuestras tierras, considerada en el modo como se revela en su sentimiento de la naturaleza, posee tendencias muy diversas. En su radical impotencia expresiva frente al prójimo, el americano vive la angustiosa huída de la mediatización de los vínculos afectivos, huída que convierte en fuerza la tensa expectación del ánimo, en fuerza la soledad llena de diálogos, el silencio lleno de personajes. Dada una interioridad así agazapada entre las sombras de su expresión, pero tendiendo hacia el vínculo orgánico con el hombre, por el valor que encarna el hombre mismo, no podía el sentimiento de la naturaleza —definido antes como ese alegre o angustioso desequilibrio existente entre el presentimiento del ser y las experiencias inmediatas de la vida—, manifestarse de otro modo que por un creciente ahondar en el ensimismamiento.

De ordinario, los conflictos que surgen en la vida íntima del americano, giran en torno a un dudar de la legitimidad propia de la actitud de la persona frente a la persona. El opresor sentimiento que le invade al contemplar la naturaleza, reconoce como uno de sus motivos la discontinuidad del ánimo. La espiritual inactualidad del individuo, su impotencia para ejercer el autodominio, la propensión, en fin, al cultivo de la hedónica, transforman en sombría su visión del mundo. Es ya un lugar común de la crítica literaria, el afirmar que la novela americana no se ha decantado en la creación de un personaje típico, predominando en ella la pintura del paisaje. Sin embargo, la ensimismada violencia que enlaza desde

* *De vita solitaria*, Libro primero Cap. XXVI y Libro segundo, Cap. LIII.

el hermetismo amor y naturaleza, por ejemplo, corresponde al curso de la vida de un hombre que luchando por la espontaneidad expresiva frente al prójimo, experimenta hondamente los antagonismos que le enfrentan al mundo desposeído de serenidad contemplativa. Antes de negar realidad interior al "personaje" americano, se trata de encontrar el signo en cuya dirección de sentido esa interioridad se desplaza. Su sentimiento de la naturaleza despliégase a partir del aislamiento íntimo condicionado por la necesidad de prójimo. Su "humanismo ascético", irracional, como luego veremos, convierte en anhelo de continuidad, de actualidad espiritual, la desesperación que engendra el contemplar *.

Al considerar los nexos existentes entre el sentimiento de la naturaleza y una singular vivencia de lo humano, es necesario tener presente, además, la falta de fe en el prójimo favorecida por la visión recíproca de la inestabilidad íntima. Por eso, el silencioso *Don Segundo Sombra*, con sólo la continuidad de su mutismo influye, en el sentido de hacer legítimo aquello de que "el hombre alegra al hombre", como dice un hijo de *Martín Fierro* narrando su vida. También, aunque en otro sentido, la discontinuidad por huída ante la naturaleza agudiza el agrietamiento de las relaciones personales. Pues existe una interacción entre el sentimiento de lo humano y la experiencia de la naturaleza, y entre ésta y la unidad afectivo-espiritual de los individuos, en la que adquiere formas peculiares la vida íntima, su ámbito interior de antagonismos.

En la evolución de las diversas expresiones históricas de religiosidad, aparece claro cómo el objeto de la voluntad de identificación y el modo cómo se tiende hacia él, reobran condicionando especiales formas de unión afectiva y espiritual con el prójimo. Refiriéndose a la religiosidad católica de la alta Edad Media, Dilthey hace las siguientes consideraciones: "Fueron menester una incomparable riqueza de las más tiernas experiencias del alma y una contemplación que abarcaba el mundo entero, para dotar al proceso religioso de una tal finura y elevación que el yo y sus pasiones se disipaban y no quedaba en el ánimo más que la conexión universal del amor". Y continúa más adelante: "Visto desde fuera puede parecer una contradicción que la contemplación religiosa vaya unida al amor activo al servi-

* Se habla, por ejemplo, del paisaje como personaje, del «personaje de masa». «Así como—escribe Arturo Torres Ríoseco— el paisaje mismo llega a ser el protagonista de las páginas de Rivera, y en menor grado, en las de Gallegos, así el campesino—no como individuo, sino como héroe *en masse*—es el protagonista de una serie de novelas». Véase de este autor *La gran literatura ibero-americana*, págs. 210 a 218, Buenos Aires, 1945.

cio de los hermanos. Pero es una contradicción aparente. También en la piedad de los reformadores parece que la conciencia de la predestinación se halla en contradicción con el despertar poderoso de la actividad religiosa, de la acción en el mundo. La apariencia de contradicción en ambos casos se funda en que en el cristianismo la entrega de las almas a la conexión invisible las hace soberanas e independientes frente al mundo y a los hombres, pero las coloca al mismo tiempo, por medio de esa conexión invisible, en relaciones del todo nuevas con los demás hombres'' *. En general, cabe afirmar la existencia de un profundo nexo entre la serena actitud contemplativa y la vinculación orgánica con el prójimo. Por el contrario, imperando, como acontece en la vida social americana, el caos interior, al individuo no le resulta posible experimentar el goce puro que mana del desequilibrio poético, de la tensión existente entre la conciencia del ser y las manifestaciones de la vida activa **.

Por otra parte, al referirnos al conflicto o desajuste dado en el orden de las relaciones entre el hombre y su prójimo, o entre la persona y el mundo de la naturaleza viviente, pensamos en la búsqueda de una más honda unidad espiritual, capaz de enlazar en un todo a la acción, al sentimiento de comunidad y a la conciencia del ser. De ahí que sea necesario distinguir dicha tentativa, de anhelos y tendencias que gravitan en otra dirección. El *rumbero*, el *baqueano* o, también, el hombre del *sertón* con su certero presagio de la seca, viven, sin duda, en una participación simpática con su mundo de llanos y selvas; pero el sentimiento de la naturaleza que en ellos alienta, no alcanza la altitud espiritual propia de esa conciencia del ser que surge en la contemplación. De hecho, en el fino instinto necesario al *baqueano* para seguir una huella, cuya búsqueda le sume en un impenetrable mutismo, encuéntrase tan sofrenada la referencia al pró-

* *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* páginas 217-218, México, 1944.

** R. Mondolfo ha señalado claramente la conexión existente en el pensamiento de Rousseau entre la «reivindicación» de la interioridad y el sentimiento de la naturaleza. Observaremos, sin embargo, que su afirmación de una coincidencia entre el sentimiento místico de la naturaleza y el ahondamiento en lo íntimo, no significa la plena actualidad del individuo frente a su prójimo, por mucho que en tal coincidencia despierte, según Rousseau, la conciencia de su unidad con la humanidad (*Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, 1943). En este sentido, y acaso a través de dicha limitación, podría comprenderse la paradoja advertida por A. Dempf. Rousseau habría influído en la conciencia moderna en una dirección opuesta a la que pudo imaginarse al considerar sus concepciones. «Su predicación—dice—, de un retorno a la naturaeza, condujo a la fundamentación propiamente dicha de la moderna concepción de la cultura. Su lucha contra la sociedad y contra el burgués dió el poder a la burguesía» (*Filosofía de la cultura*, pág. 30, Madrid, 1933). Creemos que del hecho de encontrarse Rousseau bajo el imperio de una *mediatización*, deriva su limitación esencial, de la que debe partirse para comprender su verdadera dirección de objetivación.

jimo como alerta los sentidos (lo que tampoco es imputable a la concentración a que obliga su tarea, sino a la misma trama psíquica que le hace posible realizarla y que anima todos los instantes de su vida). Por eso, la aguda sensibilidad que caracteriza por igual al llanero o al hombre del sertón, está lejos de tornar alegre y regocijado su contacto con el mundo circundante. En este sentido, escribe acertadamente Max Scheler: "En el desarrollo de la facultad de unificación afectiva vitalcósmica desempeña un papel decisivo la unificación afectiva con la corriente de la vida universal, que despierta y tiene lugar ante todo recíprocamente entre los seres humanos como unidades vitales. Pues parece ser justamente una regla (no comprensible ya por otra cosa que por sí misma) la de que tampoco la actualización de la facultad de unificación afectiva cósmica puede tener lugar directamente, frente a la naturaleza extrahumana, sino que está ligada como a un término intermediario a la unificación afectiva de hombre con hombre cuyas principales formas hemos descrito en lo anterior. La puerta de entrada a la unificación afectiva con la vida cósmica es la vida cósmica allí donde más cercana y afín es al ser humano: en el otro ser humano" *.

Mas, no se trata solamente de conocer el influjo que ejercen sobre el hombre americano la salvaje belleza de la selva, la infinitud de la pampa y del llano sin límites; ni de seguir la impresión causada por la imagen del altiplano o por la visión de la retorcida muerte de la *caatinga* brasileña. Por encima del conocimiento de estas impresiones e influjos, importa poder vislumbrar el *sentimiento de lo humano,* la concepción del mundo subyacente a su imagen de lo natural, en la que el hermetismo personal pone tonos sombríos; y, sobre todo, importa llegar a vislumbrar el ideal del hombre oculto en su peculiar sensibilidad para lo natural.

La poesía de Pablo Neruda representa, de un modo extremo, la visión del hombre y de la naturaleza erigidas desde la primaria angustia expresiva. El hombre de Neruda parece luchar por conseguir la armonía que presiente entre su honda y desordenada conciencia del ser y el ser mismo. En la denodada búsqueda de la identidad significativa existente entre el obscuro pensar y sentir y el devenir de aquello que le rodea, la visión del mundo parece romperse, sumergirse en los mil repliegues del yo en su aislamiento. Esta soberbia voluntad de expresión, que posee co-

* *Esencia y forma de la simpatía*, págs. 150-1. Buenos Aires, 1943.

mo contenido *el anhelo de identificar el más inefable curso de lo íntimo con el ser de la tierra, del hombre y su sentido*, hace del mundo poético de Neruda la cabal manifestación de nuestra ausencia de serenidad contemplativa. Sin embargo, tal voluntad de unificación con el todo no representa una visión apocalíptica o desintegrada de la realidad, como piensa Amado Alonso *. Una singular experiencia de lo humano, orientada por la acendrada sensibilidad para vincularse *directamente* al prójimo desde lo más íntimo, condiciona precisamente un sentimiento de la naturaleza de ese tipo, que parece desintegrar lo real al intuirlo. En verdad, cuando nada escapa a la vehemencia subjetiva dada en un querer encontrar la identidad de sentido entre las más recónditas pavuras de lo íntimo y el devenir del cosmos, resulta difícil conciliar ese querer con la contemplación serena del mundo exterior. Igualmente, la ausencia de fe en el hombre y la percepción de la naturaleza como fuerza hostil, que todo lo aniquila, se condicionan recíprocamente. En rigor, es esta falta de fe, enlazada a la visión animada de hostilidad, lo que condiciona tanto las abismales grietas de nuestra imagen del todo, como la sombría suspicacia que enturbia las relaciones de la comunidad.

El problema de la absorción negativa del individuo por el medio social-físico, pertenece a otro orden de relaciones geocolectivas, aunque también dicho fenómeno encuéntrase condicionado, en gran medida, por las experiencias primarias a que nos hemos referido. El novelista brasileño Graça Aranha ha descrito el influjo aniquilador que ejerce la naturaleza tropical en el hombre, señalando particularmente la sorda inhibición de sus facultades que la selva opera en el europeo. En su novela *Canaan*, Milkau, el inmigrante alemán, se expresa así: "Aquí el espíritu se siente anonadado por la estupenda majestad de la naturaleza . . . Nos disolvemos en la contemplación, y por último, el que se pierde en la adoración, es el esclavo de una hipnosis: la personalidad escapa para perderse y difundirse en el alma del Todo . . . La selva del Brasil es sombría y trágica. Tiene en sí el tedio de las cosas eternas, la selva europea es más diáfana y pasajera, se transforma infinitamente con los toques de la muerte y la resurrección que en ella se alternan como los días y las noches". Y más adelante continúa: "La verdad es, sin embargo, que al tocar en la región del asombro, semejante espectáculo nos priva de la

* Véase su agudo estudio *Poesía y estilo de Pablo Neruda*, págs. 18, 19 y 20, Buenos Aires, 1940. En la segunda parte, Capítulo III, volveremos a tratar de la significación de la poética de Neruda.

libertad de ser, y al fin nos oprime. Es lo que sucede con esta fuerza, esta luz, esta abundancia. Pasamos por aquí en éxtasis, no podemos comprender su misterio . . .''.

Aun cuando en Graça Aranha ya se advierte la preocupación por incorporar al hombre, orgánicamente, al paisaje y a la naturaleza, a través de la solidaridad con el prójimo, su voluntad de contemplación no consigue desenvolverse sin cierto artificio. Ello se pone de relieve en la siguiente reflexión que despierta en Milkau el sacrificio de la selva: ''Comprendo muy bien que nuestra contingencia sea todavía una necesidad de herir la tierra, de arrancar de su seno por la fuerza de la violencia nuestra alimentación; pero ha de llegar el día en que nuestro espíritu de hombre destructor logre, adaptándose al medio cósmico por una extraordinaria longevidad de la especie, recibir la fuerza orgánica de su propia y pacífica armonía con el ambiente, como sucede con los vegetales; y entonces abandonará, para subsistir, el sacrificio de los animales y de las cosas. Por ahora nos conformaremos con este inevitable momento de transición. Siento dolorosamente que al atacar la tierra ofendo la fuente de nuestra vida misma, y hiero menos lo que hay de material en ella que el prestigio religioso e inmortal que tienen en el alma humana . . .''

Si al interpretar esta aparente visión armónica de Aranha concluímos comprobando su artificio, nos parece que ello acontece porque este escritor no logra *objetivar* poéticamente el hechizo de la selva, sino que ésta aparece de un modo puramente negativo, dándose en un conjuro de imágenes que orillan cierta extática serenidad. Además, esas oleadas de panteísmo le impiden, a pesar de su lírica lucha por engendrar una serena tradición frente al paisaje, le impiden observar el hecho fundamental de la soledad y la mediatización frente al prójimo que, hasta cierto punto, hace posible la absorción del individuo por el medio tropical. En el fondo, los personajes de Graça Aranha conjuran el inhóspito demonismo natural con una voluntad de unión con el cosmos que les deja perdurar en su aislamiento: ''Pensó —Milkau— en su propia vida, en su destino, en la soledad en que iba pasando la existencia, envuelto como en un velo intangible, que no le dejare salir hacia el mundo ni permitiera que el mundo fuera hacia él''.

También en los motivos de la novela social americana es posible observar la forma como se manifiesta el sentimiento de lo natural en las expectaciones de carácter social. El negro Antonio Balduino, por ejem-

plo, —héroe de la novela de Jorge Amado *Jubiabá* *—, es un personaje auténticamente americano, pues, tramontando las limitaciones que nos señala su condicionamiento autóctono o racial, encarna, de hecho, cierto aspecto de la sensibilidad americana, en cuanto ésta percibe lo social en su fresca espontaneidad. Merced a la intuición de los problemas sociales inmediatos, cáptase el paisaje a través de un sentimiento de lucha. El conflicto, la adversidad social se erigen en naturaleza. La naturaleza es entonces lucha, y la armonía sólo se establece cuando la acción encuentra su designio en una libertad que ya no gira, indómita, en sí misma. La referencia a lo natural —poéticamente legítima—, *transforma al hombre, por decirlo así, en naturaleza viviente*. De este modo, ella es vivida como un elemento hostil y enemigo, en cuyo dinamismo la armonía de la contemplación se rompe. En general, cabe afirmar que la novela social americana tiende a expresar la compleja vivencia de las oposiciones de sentido existentes entre el hombre, la sociedad y la naturaleza.

Otro aspecto fundamental del sentimiento de la naturaleza propio del americano, revélase en su sensibilidad —visceral casi— para percibir los contrastes cósmicos y orgánicos. Euclides da Cunha y Eustasio Rivera —el uno describiendo el sertón brasileño, y la selva colombiana el otro—, nos han dejado las más hermosas y terribles imágenes del paisaje. Así, por ejemplo, en *La vorágine*, en un canto a la soledad de la selva, Eustasio Rivera escribe: "... Tú tienes la adustez de la fuerza cósmica y encarnas un misterio de la creación. No obstante, *mi espíritu sólo se aviene con lo inestable*, desde que soporta el peso de tu perpetuidad, y, más que a la encina de fornido gajo, aprendió a amar a la orquídea raquítica, porque es efímera como el hombre y marchitable como su ilusión" **. Euclides da Cunha describe, a su vez, cómo influyen en el *sertanero* del norte las súbitas y violentas variaciones físicas del medio, determinando el continuo oscilar entre sus titánicas manifestaciones de fuerza y sus hondos pozos de apatía. En *Los sertones* hace, pues, la pintura de cómo engranan hombre y naturaleza: "Es el batallador perennemente abatido y exhausto, perennemente audaz y fuerte, prevenido siempre para un encuentro en el que no vence y no se deja vencer; pasando de la mayor quietud a la mayor agitación; de la hamaca perezosa y cómoda al duro recado que lo arrebata, como un rayo, por las picadas estrechas, en busca de los reba-

* Cf. Gilberto Freyre, *Interpretación del Brasil*, p. 174, México, 1945.

** La cursiva es nuestra.

ños. Refleja, en estas apariencias que se chocan, la misma naturaleza que lo rodea: pasiva ante el juego de los elementos y pasando, sin transición sensible, de una estación a otra, de la mayor exuberancia a la penuria de los páramos retostados, bajo el reverberar de los estíos abrasadores''.

Esta presencia de lo pavoroso e inestable en el seno de la naturaleza, ha sido poetizada, además, en la extraña tentativa por armonizar, lo demoníaco en el hombre, y lo ingenuo en el espíritu del bosque. Nos referimos a los cuentos y relatos de animales del escritor uruguayo Horacio Quiroga. ''Cuando Anaconda, en complicidad con los elementos nativos del trópico, meditó y planeó la reconquista del río, acababa de cumplir treinta años''. ''Era entonces una joven serpiente de diez metros, en la plenitud de su vigor''. De ese modo da comienzo a su bella historia sobre *El regreso de Anaconda,* esto es, con una presentación humana del juvenil ofidio. Porque, sucede que en la fantasía de Quiroga confluyen hacia un mismo punto el monólogo interior del hombre y del animal. Pero ello no supone una dulce serenidad panteísta, sino que, al contrario, la continuidad jerárquica dada como selva, animal, hombre, parece establecerse merced a una extraña mezcla de lo demoníaco y natural. En efecto, la fresca imagen de la naturaleza se entrevera con lo sombrío, morboso e irracional propio del destino humano. Y, como acontece en el cuento *El hombre muerto* —la historia de un hombre sencillo que limpia un bananal y del machete que le causa su fin—, el relato se desenvuelve como un monólogo junto a la muerte. Es decir, a la descripción del campo únese la categoría de lo fantástico, por lo que el silencio del campesino deriva, a veces, hacia la definitiva pérdida de sí mismo en las sombras interiores. Pero es justamente aquí, en la confluencia de lo contemplativo, por un lado, y de lo demoníaco y espiritualmente tenebroso, por otro, donde reside la significación de su sentimiento de la naturaleza. La voluntad de poetizar lo vegetal, animal y humano pierde su unidad interior, puede decirse que se quiebra al contacto con lo fantástico, por constituir la expresión singular de una impotencia contemplativa, aún no superada *.

* Acaso sólo con la reserva que arriba quedó expresada, puede considerarse como exacta la opinión de Luis Franco según la cual «la comunión de Quiroga con la Naturaleza fué profunda: la más profunda conocida en un artista de nuestra lengua...» (*Horacio Quiroga, poeta de la Naturaleza y del Amor*, «Babel», N.° 43, Santiago de Chile). Por otra parte, pensar, como lo hace Torres-Ríoseco (*Op. cit.*, págs. 223-224), en la influencia ejercida por Poe, Baudelaire y Kipling sobre Quiroga, sólo muy débilmente contribuye a hacer comprensible su humanización poética de los «sentimientos» animales, hecho que, antes parece disimular una impotencia contemplativa, que expresar una honda comunión con la naturaleza, como afirma Luis Franco. A pesar de ello, poseía Horacio Quiroga una relación viva, aunque sombría, con los elementos naturales, ajena

Mas, al llegar a este punto, en el que el ser del hombre parece concebirse *como* naturaleza, debemos abrir camino en otro sentido, si queremos comprender el proceso de creación de su imagen de lo natural.

IV

Desde dos puntos podríamos aproximarnos al problema de las relaciones existentes entre el hombre americano y su mundo. Remontándonos, y este es el uno, hasta las primeras imágenes que despertó la naturaleza en Colón y sus hombres, recordando la impresión primera de lo visto por primera vez que "no bastarán mil lenguas a referillo, ni la mano para lo escribir" *; y es el otro, el que parte de la tierra misma de América, de ese equilibrio, acaso aparente, que existía en algunas culturas precolombianas, entre el hombre y su tierra. Asombro y equilibrio. Equilibrio y asombro que interfiriéndose en el alma del hombre desde los orígenes americanos, han ido configurando una actitud vital que ni corresponde al profundo sentimiento de la naturaleza que, según Humboldt, animaba a Cristóbal Colón, ni tampoco equivale al silencioso atisbar las estrellas del indio maya o peruano.

La imagen arcádica de la naturaleza de las Antillas, Colón la proyectó a la descripción del indígena de esas tierras. Así, dice que "en el mundo creo no hay mejor gente ni mejor tierra. Ellos aman a sus prójimos como a sí mismos, y tienen una habla la más dulce del mundo, y mansa, y siempre con risa . . ." (*Diario,* 25 de Diciembre). Pero lo importante es que la visión ingenua del americano influyó duraderamente, antes que en él mismo, en la representación europea del Nuevo Mundo y sus pobladores. Más aún, puede decirse que nunca el arcadismo llegaría a constituir en este continente una auténtica categoría contemplativa. Para Pedro Henríquez Ureña, con el *Diario* de Colón comienza nuestra historia literaria, al mismo tiempo que con "el elogio de nuestra isla", se "crearía para Europa la imagen de América" **. En oposición a fray

por entero a cualquiera actitud puramente literaria. Distingo que, por lo demás, olvídase hacer a menudo, por lo que se confunde la real experiencia del paisaje con su mera pintura esteticista; la interiorización popular y colectiva de lo natural, con su estilización sin vida, experiencia ni objetividad. Como un ejemplo, literario también, de dicha confusión, recordemos el estudio de Manuel Maples Arce, *El paisaje en la literatura mexicana*, México, 1944.

* *Diario* de Cristóbal Colón.

** *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*, pág. 17, Buenos Aires, 1936. Véase su artículo *Paisajes y retratos* («La Nación», Buenos Aires, 30-V-36). La creencia en una «inge-

Bartolomé de Las Casas, que fué "retratista", Henríquez Ureña considera a Colón "gran paisajista". De las dos imágenes dadas por él, de la naturaleza y el hombre, el Renacimiento adoptó, según Ureña, la de la naturaleza tropical y la del indio pacífico de las Antillas. Posteriormente, la imagen del "nuevo cielo", también aparece en la literatura, en Camoens, Ercilla, Bernardo Valbuena y otros.

Pero, no es nuestra intención la de hacer una historia del sentimiento de la naturaleza, ni la de describir la impresión causada por estas tierras en aquel presente de su descubrimiento. Creemos que su historia comienza en el hombre mismo. Quiere decir, que no optamos por la pasividad al imaginar cómo este sentimiento se forma, y que dando por cierto el influjo de las impresiones primeras, operado por la imagen de las inmensas e inhóspitas soledades americanas, nos detenemos, sin embargo, en otros factores que juzgamos esenciales: aludimos a la experiencia del prójimo, al sentimiento de lo humano, a la voluntad de unificación con el cosmos, considerados como fuente primera del sentimiento de la naturaleza (entendido éste en sus relaciones con la concepción total de la vida). Ahora bien; acontece que por el hecho de indagar la cualidad íntima que caracteriza a la actitud ante la naturaleza sin atender, al hacerlo, a raíces más hondas, transformásele en mero sentimiento del paisaje, empobreciendo con ello su comprensión. En cambio, si atendemos —siguiendo el espíritu de las consideraciones anteriores—, al enlace ya observado existente, por ejemplo, entre las formas de convivencia penetradas de soledad y la necesidad de prójimo que, por lo inhibida, sólo se desata en fuga de lo contemplativo y hermetismo, entonces el sentimiento de la naturaleza se presenta como más accesible al conocimiento. Ello no excluye, ciertamente, el saber de un influjo primario operado en el alma de los primeros colonizadores por el paisaje de este continente, ni excluye la creencia en la realidad de la relación que enlaza paisaje y destino colectivo; y, por último, tampoco nos impide percibir el hondo equilibrio que puede llegar a establecer entre el hombre y su tierra, como lo opuesto a una creciente diferenciación entre *paisaje natural* y *paisaje cultural* *.

nuidad primitiva», aplicada al indígena americano, de la que habla Montaigne (*Ensayos*, I, 30), se impuso, como dice Paul Hazard, a «la conciencia de una Europa que estaba ávida de interrogarlos...» «...alababan una sencillez que los salvajes debían a la naturaleza, decían; una bondad, una generosidad que no se encontraban siempre entre los europeos», *La crisis de la conciencia europea*, págs. 22-23, Madrid 1941.

* Willy Hellpach – muy influído por Ratzel y la geopolítica piensa que la investigación tiene un terreno virgen en la determinación científica de la relación existente entre la vivencia del paisa-

En el intento de extremar el análisis del sentimiento de la naturaleza, recurriendo como a su fuente primaria a una emoción originada en la especial modalidad de los contactos interhumanos, queremos rescatar el factor activo frente a la interpretación pasiva de las relaciones del hombre con el mundo exterior. Es decir, una determinada experiencia afectivo-espiritual frente al paisaje, configuraría, en rigor, su visión. Pensamos, de este modo, en una especie de "desubstancialización del paisaje".

Más arriba señalamos la existencia de una relación inversa dada entre el equilibrio en que pueden armonizar el hombre y su contorno natural y la diferenciación entre paisaje natural y paisaje cultural *. Pero, al atender al factor activo y configurador obsérvase, al propio tiempo, que esta relación inversa es sólo aparente, pues vemos que el equilibrio de lo humano-natural significa una adecuación, una máxima culturalización. Esto es, la visión natural corresponde a una culturalización mínima, incipiente. Como un ejemplo de este momento activo dado en la génesis del sentimiento de la naturaleza y en la visión del paisaje, tenemos la simultaneidad de direcciones divergentes que se manifiestan en las experiencias de lo natural entre pueblos de América que conviven

je, el alma de los pueblos y su destino político. Así, escribe: «El conocimiento de *los paisajes* en que se ha desarrollado la historia nos enseñará... cómo la evolución y el acontecer histórico, el surgir y el desaparecer en la historia está codeterminado por peculiaridades psíquicas que proceden de la vivencia de la naturaleza como paisaje y en ella se desarrollan.» Más aun llega a decir que la «crisis» de la sociedad actual debería ser concebida *como el desbordamiento de una nueva relación entre el hombre y la naturaleza*». Pero Hellpach no menciona el orden de convivencia u otra conexión de factores en relación con la formación del sentimiento de la naturaleza, por lo que su afirmación equivale, en rigor, a un enunciado tan estéril como arbitrario. Véase su obra *Geopsique*, páginas 246-253, Madrid, 1940.

* Hermann Gumbel, distingue también entre la idea de paisaje natural y de paisaje cultural, pensando que puede darse una síntesis entre el paisaje y la poesía «de tal suerte que la influencia *pase a través* de la captación inconsciente del paisaje». (Cf. su estudio *Poesía y pueblo*, en el volumen «Filosofía de la Ciencia Literaria», México, 1946». Nosotros pensamos, como se expondrá más adelante, que la mencionada separación—la que se operaría siempre a favor de lo cultural y en desmedro de la visión natural—, debe entenderse no como un domesticar el contorno natural del hombre, sino *como posibilidad de objetivar experiencias íntimas, de naturalizarlas*, por lo que el «equilibrio» hombre-tierra no constituye necesariamente ni la condición ni la manifestación única del predominio del paisaje cultural; del mismo modo como tampoco sólo es «espíritu de paisaje la suma de tradiciones espirituales históricas que han brotado en un lugar determinado» (Gumbel). Sin asomo de ánimo paradójico, prodríamos decir que cierta íntima tensión—posición cultural, en suma—inhibe la posibilidad de obtener una visión armónica del contorno natural, y decir, todavía que hay una auténtica toma de posición cultural revelándose en la fuga ante el paisaje, fuga característica del americano, que siempre huye de la pura contemplación. La idea, por último, de un paisaje «natural», es tan absurda como la de una imagen natural del mundo, preteorética. La «Naturaleza» de quienes predicaron la vuelta a ella no representa su visión auténtica. La misma idea de un retorno hacia lo natural encarna ya una valoración, encierra una imagen peculiar del mundo exterior. Igualmente, la impresión de lo visto por primera vez no coincide de ningún modo con una «impresión natural».

frente a un mismo paisaje. Examinemos, en este sentido, por ejemplo, lo que acontece con el indio de la región andina. Luis E. Valcárcel nos dice que una emoción panteísta parecía animar la obra arquitectónica incaica. "El hombre de los Andes ama con las entrañas a la tierra, ningún ser humano posee una capacidad mayor de afección telúrica. Vive en un paisaje y su paisaje vive en él, en una correspondencia perfecta". Y también nos dice que cuando el español se torne "sedentario, encomendero, señor de indios y tierras andinos, comenzará a transformar el paisaje" *. Comprobamos de este modo la presencia —entre innumerables existentes—, de una interferencia de órdenes de la visión de lo natural, merced a la cual la primitiva "afección telúrica" acaba transformándose, en el actual poblador, en impotencia contemplativa. Añadiremos, de paso, que, en tanto la antropología cultural no investigue el entrecruzamiento dado entre diversas formas del sentimiento de lo humano y aquello en lo que difieren sus respectivas modalidades de convivencia, no se podrá captar el sentido de los períodos y "culturas de transición", ni poseerá un significado claro soñar en una recuperación de antiguas estructuras económicas y sociales. Ya la misma simultaneidad histórica de intuiciones diversas de lo natural surgiendo en un medio exterior semejante, debería guiarnos hacia la busca de la conexión clara, diferencial, verdaderamente configuradora del sentimiento de la naturaleza.

Si en América no puede hablarse, sin caer en lo artificioso, de "espíritu del paisaje", ello es debido, en gran medida, a la peculiaridad de nuestro sentimiento de la naturaleza que, a través del ánimo discontinuo, de la soledad y su fuga de lo contemplativo, aniquila toda tradición íntima. No obstante, esta misma actitud, que hace exclamar a Eustasio Rivera que su "espíritu sólo se aviene con lo inestable", *constituye ya una forma de paisaje cultural, de nuestro paisaje cultural.* Pues, en la som-

* *Ruta cultural del Perú*, página 61, México, 1945. Desde un punto de vista general, ya se ha observado cómo lo importante es la actitud de los pueblos ante los distintos influjos provenientes del mundo exterior. Con toda razón dice Gumbel que «hay que rechazar, decididamente, esos ensayos bien intencionados y diletantes que pretenden penetrar en forma adivinatoria en la esencia de un paisaje y que se entusiasman hablando de «alma» del paisaje y de la armonía de ciertas poblaciones con la «esencia» de su paisaje» (*Op cit.*, página 67). Al referirnos a los araucanos trataremos de la idea de «transculturación» y precisaremos en qué sentido nos parece que es legítimo hablar de supervivencia o renacimiento de otras formas culturales, ya que una de estas posibilidades se ha planteado y se plantea en torno al renacimiento de la milenaria disposición telúrica propia del imperio incáico, capaz de incorporar casi religiosamente al hombre a la tierra. Así, por lo que respecta al plano de la acción económica piénsase, por ejemplo, que «la obra de ésta y las siguientes generaciones se orientará en el sentido de un reajuste: tendremos tan presentes la técnica y la ciencia occidental, como la vieja estructura económica de los incas» (Valcárcel).

bría visión de los antagonismos físicos y vegetales, estamos nosotros mismos. No se argumente, en este caso, que es necesario poder controlar los elementos, las fuerzas cósmicas para que la naturaleza se convierta en paisaje; porque sólo la fuga imaginal del mundo exterior, basta para dar nacimiento al espíritu de lo inhóspito, que constituye el correlato inmediato de la huída de la posición contemplativa. Es el nuestro un paisaje sin dioses y sin historia. "La soledad que se abre en el alma —escribe E. Martínez Estrada— como una congoja inmotivada y quita el interés humano al espectáculo de la belleza panorámica, es la falta de historia" *. Pero esta falta de historia no es imputable tanto a inmovilidad del acontecer significativo, cuanto a vacilaciones en la actitud frente al prójimo y, en ocasiones, a la débil fe en sí mismo que mata en el americano toda alegría contemplativa.

Quizás podría decirse que la armonía dada entre el hombre y la tierra sólo se consigue cuando el desnivel y distanciamiento existente entre el paisaje natural y la visión cultural es de tal magnitud, que, por decirlo así, uno de los extremos —acaso el paisaje cultural— reduce casi a nada al otro. Sucedería, de esta forma, que lo señalado como armonía hombre-tierra es el producto de un primario divorcio del medio físico, que corresponde al predominio de la concepción poética del paisaje sobre su visión ingenua. Es decir, sólo desde dentro, en la interiorización, legitimidad y acuerdo con lo que se es, consíguese tal armonía. Y para nosotros, la oposición entre el mundo imaginal de un panteísmo incaico y la angustia nerudiana, motivada por el querer penetrar desde lo más profundo de sí mismo en el alma del paisaje, por ejemplo, está dada en el hecho de que aquél panteísmo y ésta angustia arrancan de la existencia de un vínculo peculiar entre el hombre y su prójimo, cosa que en nosotros se manifiesta como visión de la naturaleza a través del personal hermetismo.

* *Radiografía de la Pampa.*

En este lugar juzgamos de interés llamar la atención acerca del hecho de que el poema *La Araucana* carece de un profundo sentimiento de la naturaleza. Reprocha Humboldt a Cervantes el elogio que dedica a Ercilla al pasar revista a la biblioteca de Don Quijote. «Nada hace suponer en toda la epopeya *La Araucana*—dice—, que el poeta haya observado de cerca la naturaleza.» En general, sus descripciones le parecen a Humboldt faltas de todo sentimiento de la naturaleza y, aunque se respire en ella un hondo sentimiento nacional y espíritu de libertad, «la dicción de Ercilla es monótona, sobrecargada de nombres propios y sin ninguna huella de entusiasmo poético», (*Cosmos*, tomo II, Primera Parte, Cap. I y nota 96). No obstante, ejerció influjo en el chileno, claro está que, particularmente, sobre su ideal del hombre, como tendremos ocasión de verlo más adelante.

Por el camino de este primario contacto interhumano podemos aún descubrir otros aspectos del tema aquí analizado. En contraste con la afirmación de la pérdida del nexo vivo con la tierra que habría caracterizado la mentalidad de ciertos grupos indígenas americanos, considérase como propia de otros la inclinación a una esencial pasividad. Así, por lo que respecta a la resistencia opuesta por el indígena mexicano a todo cambio, Samuel Ramos habla del "egipticismo" indígena *. Dicha pasividad no la juzga como el resultado de la esclavitud que sufrió durante la conquista, sino como su actitud espontánea; el estilo del arte monumental precortesiano le parece estar inspirado por la "voluntad de lo inmutable". Pero, además, Ramos observa que para el indio el valor de las cosas sólo existe "en cuanto que están en relación mística con el todo". Y esto es lo importante. Alcanzando la "pasividad" este punto, no concebida ya como actitud humana negativa, cambia de signo. El hermetismo surge, entonces, en conexión con el amor a la naturaleza y la pasividad, por su parte, como una manifestación de panteísmo. Podemos, pues, encontrar el factor activo, espontáneo, en la forma interior que hace posible el desenvolvimiento de un determinado sentimiento de la naturaleza, a la vez que ello implica una especial modalidad de contacto interindividual. Es lo que acontece con el indio maya, en la vida del cual se pone de relieve esta relación entre un determinado sentimiento de lo humano y panteísmo. Ciertos rasgos del carácter del maya actual que, entre otros, M. Soto Hall —como Samuel Ramos—, se resiste a considerar como deformaciones ocasionadas por la adaptación al europeo, son muy significativos. Describe estos rasgos del siguiente modo: "... es grave, meditativo, callado, hermético, en una palabra. En sus momentos de mayor alegría no es expansivo; apenas si sonríe de manera enigmática. La carcajada ruidosa, espontánea, le es poco menos que desconocida. Ni bajo el influjo del alcohol se modifica esta característica de su naturaleza. A cuanto más llega en estado de embriaguez, es a llorar y a quejarse; pero esto último en una forma abstracta. Jamás se lamenta de sus desgracias íntimas, ni descubre sus secretos, ni deja conocer sus emociones. Alegrías y penas las rumia en silencio. Puede asegurarse que su única confidente, acaso porque está convencido de su absoluta discreción, es la Naturaleza" **. Ahora bien, el motivo de este hermetismo no debe buscarse en una

* *El perfil del hombre y la cultura en México* págs 36, 41 y ss., México, 1938.

** *Los Mayas*, Barcelona, 1937. Naturalmente, en este trabajo no podemos entrar en el estudio de las formas del arte maya y su sentido.

inferioridad del carácter indígena o de su condición social; muy lejos de ello, sucede que él se ilumina al considerar la visión maya del mundo. Su ensimismamiento encuéntrase interiormente enriquecido por la dirección amorosa hacia la naturaleza. Antonio Mediz Bolio, tomando sus temas de los textos antiguos, de la tradición, "del alma misma de los indios", ha intentado penetrar en el espíritu del indio de El Mayab; él mismo aclara que ha pensado en maya y escrito en castellano. Transcribiremos algunos hermosos párrafos de su libro *La tierra del faisán y del venado* (nombre alegórico de Yucatán):

El indio lee con sus ojos tristes lo que escriben las estrellas que pasan volando, lo que está escondido en el agua muerta del fondo de las grutas, lo que está grabado sobre el polvo húmedo de la sabana en el dibujo de la pezuña del ciervo fugitivo.

El oído del indio escucha lo que dicen los pájaros sabios cuando se apaga el sol, y oye hablar a los árboles en el silencio de la noche, y a las piedras doradas por la luz del amanecer.

El indio habla solamente con las sombras.

Si tú puedes alguna vez mirar largamente al fondo de sus ojos, verás como allí hay escondida una chispa que es como un precioso lucero y que arde hacia dentro de la sombra. Esa luz le alumbra y le enseña los caminos. Pero nadie, ni él mismo, sabe quién la encendió.

El viento de las tardes y la brisa de la alta noche hablan con el corazón del indio, como si fueran ecos de voces que sólo él comprende en el silencio *.

Revélase en la obra de Médiz Bolio, una peculiar melodía de motivos estéticos que señala el especial sentido que encierra su visión de lo natural. Silencio, presagios que afloran con la sola presencia de los objetos, terrestres o celestes. Todo expresa algo y la expresión misma, a su vez, parece objetivarse, tornarse naturaleza. Los sentidos, el ojo, la mirada, penetran en lo aparentemente mudo o inexpresivo, y las cosas, por su parte, retroceden hasta la visual misma, la cosa contemplada se interioriza en el órgano que la descubre. Lo propio se manifiesta en la obra

* Véase el volumen *Literatura indígena moderna*. págs. 30 y ss., México, 1942. Acerca de la actitud meditabunda del indio y de la poesía indígena de Andrés Henestrosa, véase también, en la obra de Luis Cardoza y Aragón *Apolo y Coatlicue*, el ensayo sobre «Los hombres que dispersó la danza», págs. 13, 29, 33 y 35, México, 1944.

de E. Abreu Gómez *Héroes mayas*, particularmente en *Zamná* y en *Canek*. "Si los miras en los ojos —dice Canek en la parte en que habla de "la doctrina"— verás que tienen una como alucinación oculta vertida en lo profundo". Y así, refiriéndose a la necesidad del indio, a su caminar como dormido, a su sentido de la tierra; tratando del espíritu de libertad, de lo ideal y lo real, en fin, de la poesía y de los dioses, Abreu Gómez hace resonar la misma melodía de motivos en torno al silencio, a los augurios que revelan el lenguaje del viento y del bosque. Digamos, en una breve fórmula, que se desenvuelve aquí una suerte de espiritualización de lo natural y de cosmización de todo lo humano, doble dirección de sentido que confiere un significado particular a la experiencia del hombre y la naturaleza. En el *Popol Vuh*, luego de ser narrada la larga y angustiosa espera vivida por las tribus quichés antes de contemplar la primera aurora, el primer amanecer, dícese que "semejante a un hombre era el sol cuando se manifestó" *. Pensamos que no debe verse en tales palabras sólo una imagen poética.

Vano resulta argumentar, recurriendo para ello a sutilezas hermenéuticas, en torno a si alienta o no, en los textos citados, una legítima supervivencia del espíritu del pasado, o si se trata, únicamente, de meras desviaciones de él, ahora racionalizadas, estilizadas, deformadas, si se quiere. Múltiples son, sin duda, las interferencias de diversa índole existentes. Pero, a pesar de todo, una cosa es cierta: que aún prescindiendo por entero de los nexos históricos y raciales, tenemos, por ejemplo, en Médiz Bolio y Abreu Gómez, una expresión actual de cómo es vivida la imagen del hombre y el cosmos; por lo que, como auténticas creaciones poéticas resultan, por lo que toca a su valor, independientes de sus condicionamientos históricos. En último término, la manera de poetizar el pasado nos alumbre la visión del futuro, con lo que podemos comprobar, ya que no la objetividad de lo entrevisto, al menos la hondura de la vivencia, su índole, que es lo que nos importa al describir el mundo americano.

Así, pues, puede acontecer que la clave del hermetismo del indio maya y de otras formas congéneres, se encuentre en la recién mencionada "es-

* Tercera Parte, México 1947, edición de Adrián Recinos, Cap. IX, pág. 212.

Recordemos que Max Müller, aunque se encuentra lejos de negar la posibilidad del influjo de lo occidental en las historias de los quichés afirma, no obstante, en su *Historia de las religiones:* «El manuscrito quiché ofrece ciertas analogías con el Antiguo Testamento, que son realmente extraordinarias. Sin embargo, aun admitiendo una influencia cristiana, quedan todavía en esas tradiciones muchas cosas que difieren hasta tal punto de todo lo que vemos en las otras literaturas nacionales, que no nos exponemos a equivocarnos al considerarlas como producto verdadero del suelo intelectual de América».

piritualización de lo natural y cosmización de lo humano", fenómeno que no basta designar como panteísmo, si antes no se atiende al significado de su reversibilidad de sentido. Por eso, cuando S. G. Morley describe la psicología del maya actual, obsérvanse en su exposición ciertas vacilaciones antitéticas por entre las que se escapa, a su profunda mirada de arqueólogo, el sentido de dicho hermetismo.

En efecto, nos dirá primero que "son gente alegre y sociable, mucho más adictos a actividades comunales que los indios navajos de los Estados Unidos" *. No obstante, algo más adelante, afirmará: "Aunque los mayas contemporáneos son, por lo general, de carácter retraído, lo que les hace eludir y no buscar los cargos cívicos; también son muy individualistas y extremadamente independientes". Con todo, una vez más, Morley vuelve al otro extremo: "Son gente jovial, burlona y amiga de divertirse, y su carácter risueño y amistoso causa la admiración de todos los extraños que entran en contacto con ellos. Los vínculos de familia son muy fuertes, aunque entre los adultos son raras las demostraciones externas de afecto, como los besos y los abrazos". Pero luego, inicia otra oscilación en opuesto sentido: "A pesar de su disposición alegre y feliz, los mayas tienen un genio melancólico y fatalista que está siempre presente en ellos y que tal vez sea herencia del tiempo de su gentilidad, en que morir sacrificando era cosa común y sus dioses eran más hostiles que propicios".

De ningún modo se pretende insinuar, en los pasajes citados, la presencia de contradicciones. En ese vacilar exprésase, justamente, lo que no es posible comprender a través de una conceptuación psicológica corriente; de donde que, al intentar ser objetivo, el significado de los hechos anímicos oscila como un péndulo. Porque el hermetismo interior encierra extrañas duplicidades y ambivalencias, de ahí que sea necesario descubrir otros nexos para penetrar en su misterio. Con tal objeto, advirtamos que Morley cree observar que la aparente crueldad de los mayas, es indiferencia: "··· son impasibles ante el dolor —dice—, no sólo tratándose de los demás, sino también respecto a su propio organismo. Ante el dolor demuestran estoicismo, y cuando lo ven en otros, en especial en los animales, son igualmente indiferentes". Repara Morley, también, en que son fatalistas no manifestándose en ellos temor a la muerte. Finalmente, a todo lo que

* *La civilización Maya;* véase para lo que sigue, páginas 46, 47, 48, 52 y 215. México, 1947.

precede, podemos agregar, persiguiendo el hallazgo de la unidad en su estilo de vida, el hecho, referido por este arqueólogo, relativo a la indiferenciación de las relaciones sexuales y afectivas entre los dos sexos, lo cual no sólo debe ser entendido como débil inclinación al amor sexual, sino además como impersonalismo de las relaciones afectivas.

Recordando las consideraciones anteriores pensamos que, acaso, el indio representa un ejemplo típico del hecho de cómo se entrelazan ámbito interior, voluntad de unificación, cualidad del vínculo interindividual y sentimiento de la naturaleza. Toda pasividad * se desvanece al destacar la afinidad estructural que enlaza a los mencionados momentos psicológicos apareciendo, en su lugar, la actitud espontánea y creadora del hombre frente al cosmos. En este sentido, quienes se han preocupado del panteísmo, en general, no se han referido al influjo primario operado por la presencia humana, ni a la relación existente entre necesidad de prójimo y su paradójico correlato la impotencia expresiva **. Lejos de ello, sólo han destacado ese aspecto de la "pasividad" que, en rigor, corresponde a una suerte de "exterioridad" en la interpretación del sentimiento de la naaturaleza.

Sin negar el hecho, por ejemplo, de que la maya fué una cultura tropical, lo que Waldo Frank y otros escritores señalan especialmente, creemos que al hacerlo se cae en el vicio de exterioridad interpretativa recién indicado ***. No le parece a Frank el panteísmo de los mayas ser la nota más significativa. La violencia del medio físico tropical obligaba al maya —según Frank— a conservar su serenidad frente a la invasión vegetal de la selva. El indio entonces oscilaba entre dos extremos: aislarse para evitar ser aniquilado, pero no tanto como para perder la continuidad con la naturaleza que como anhelo formaba parte de su índole personal. Este oscilar, finalmente, le llevaba a una "astuta pasividad". "La pasividad y

* Típico ejemplo de la manera pasiva de interpretar la formación del sentimiento de la naturaleza, es el modo como lo hace Laprade al referirse a la India: «Dans l'Orient primitif, l'incommensurable, l'infini entourent de tous côtés l'homme et l'écrassent. La lutte est inutile; plongée dans une inmobile résignation, l'ame ne peut faire autre chose que se laisser paisiblement absorber dans cet infini par les canaux épuisants de la contemplation et de l'extase» (*Op. cit.*, pág. 257).

** Aun cuando Scheler piense que a quien desconoce la unificación afectiva entre los seres humanos le estará cerrado el acceso a la *nature naturans*, parece limitar excesivamente la significación del panteísmo en su obra *De lo eterno en el hombre*. En efecto, por atender al aspecto de la «falsedad» de todo panteísmo, se le escapa su significación como experiencia formadora del hombre. Y a pesar de distinguir entre un panteísmo noble (acosmismo) y otro vulgar (ateísmo), deja sin explicación las distintas formas históricas de su manifestarse y, sobre todo, cierto tipo de panteísmo infuso en la vida social y en las relaciones interhumanas.

*** *América Hispana*, págs. 153-154, Madrid, 1932.

el embrollo mental —escribe— condujeron a los mayas a la melancolía. Meditando sobre este cuerpo desordenado, del cual eran una parte, se hicieron emocionalmente inertes y tristes, por tanto". Pero bastaría pensar en el calendario maya, en su cronología, para advertir cuán lejos de la pasividad del hombre se encuentra el amor a la naturaleza, el que se revela en su visión intelectual y estética, amor que hizo posible el desarrollo de una ciencia astronómica quizás más adelantada que la de los antiguos egipcios. Por último, su cultura acaso tórnase un tanto comprensible por el camino de la busca de la unidad de sentido existente entre el hermetismo interior y el sentimiento panteísta de la naturaleza; esto es, se nos hace comprensible merced a la síntesis de estas actitudes, operada por la idea de que el *ensimismamiento oculta una honda dirección de inmediatez hacia el mundo exterior, al propio tiempo que el sentimiento de la naturaleza, correlativamente, encierra, por su parte, un cabal retorno a lo íntimo.*

Por lo dicho, parece que *tanto la vida hacia adentro como la entrega al mundo exterior poseen una doble dirección de sentido, en cuanto que el descenso a lo íntimo está animado por una proyección hacia lo exterior, y la entrega al contorno impulsada, a su vez, por la huida de algo sólo entrevisto desde ese mismo hermetismo.* Mas, el intento de alcanzar a ver de una manera clara y distinta el *verdadero* orden o dirección de referencia intencional propio del individuo, ya sea que éste tienda de preferencia hacia el yo o hacia el mundo, nos conduce, lo que acontece sin dar un salto digresivo, al problema de la caracterología por lo que respecta, particularmente, a la vacilación del sentido de sus denominaciones.

Capítulo IV

*ANTAGONISMOS CARACTEROLOGICOS Y SENTIMIENTO DE LA NATURALEZA**

I

LAS consideraciones precedentes han mostrado que tanto el hecho de recogerse el hombre en lo íntimo, como el participar alegremente en la agi-

* El lector que desee seguir la pura continuidad temática propia de la aventura interior del americano, puede reiniciar la lectura en el capítulo próximo. Mas, advertimos que para el conocimiento de los últimos fundamentos de lo que se designa en psicología como «dirección hacia

tación que acompaña a todo lo exterior, configura actitudes que pueden cambiar de dirección de sentido, llegando a ostentar un signo contrario para quien las vive. Por este mismo camino, vislumbramos el antagonismo existente entre el vínculo interhumano y el sentimiento de la naturaleza que anima la vida de Hiperión, y concluimos afirmando que ese antagonismo no podía llegar a comprenderse sin antes haber penetrado en el conocimiento de la índole de las relaciones interhumanas. Analizamos, a continuación, cómo el opresor sentimiento que desata en el americano la contemplación de la naturaleza, parece obedecer a su especial ritmo interno, al ánimo discontinuo. En fin, seguimos todos los meandros dialécticos que se ofrecen a nuestra mirada tan pronto como el hombre conviértese, él mismo, en naturaleza, con lo que la visión de ésta erígese, entonces, en formas peculiares. Además, el describir la concepción del hombre como naturaleza nos condujo, por último, hasta el conocimiento de la dialéctica del sentimiento panteísta, dada como un aparente antagonismo entre vínculo humano y unificación con el universo, unificación que hace derivar la relación hacia el comportamiento hermético; aparente, ya que tal aspecto antitético de la conducta constituye una unidad de sentido. Todo lo cual quiere decir que no reducimos el hecho de la participación extática en la naturaleza y su opuesto, las relaciones inmediatas con el prójimo, a un insuperable antagonismo de posiciones vitales. Al contrario, descubrimos en él la peculiaridad de cada movimiento del espíritu como manifestándose en una doble dirección. La elección de una obra de Hölderlin como ejemplo de este antagonismo, debióse al hecho de que, juzgándola en

adentro» y «dirección hacia afuera» del curso de las vivencias y de los actos del individuo, resulta necesaria la lectura del presente capítulo. Por otra parte, la insistencia con que se ha hablado y se acostumbra hablar de la introversión en el americano y del amerindio sombrío, justifica la más exacta determinación de tal concepto, para ajustar su sentido al individuo dado en nuestra situación histórica concreta. Tanto en las descripciones ingenuas del pasado, como en las «interpretaciones» del presente, los investigadores se refieren a un rasgo sombrío propio del carácter del indígena americano. Félix de Azara, por ejemplo, historiador, geógrafo y naturalista del siglo XVIII, en su *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, señaló ya el ánimo deprimido de los pobladores de las regiones por él descritas. Por eso, el patrón comparativo que emplea, es el de que en un grupo o «nación», según se expresa, los indios hablen más o menos entre sí, o miren al prójimo con más o menos despejo. Así, dice de los charrúas que «son silenciosos», de los minuanes que parecen más «tristes y sombríos que aquéllos»; de los guaranís, escribe que poseen un «semblante más frío, triste y tan abatido, que no miran al objeto con quien hablan ni la cara del que les mira. . .»; en fin, dice de ellos que «igualmente se parecen a todos», entre otras cosas «en el semblante sereno que no manifiesta las pasiones del ánimo ni se ríe», (págs. 106, 112, 116, 123, 125, 140, Buenos Aires, 1943). Y, por último, como un ejemplo de la tendencia actual a clasificar, en general, al americano en la polaridad tipológica extravertido-introvertido, transcribimos las siguientes palabras de Samuel Ramos que aluden a la personalidad del «pelado» mexicano: «La falta de atención por la realidad y el ensimismamiento correlativo, autorizan a clasificar al «pelado» en el grupo de los «introvertidos», *Op. cit.*, pág. 83.

sí misma, ella nos ofrecía una descripción poética, plena de universalidad, de un fenómeno que dado a escala de convivencia inmediata, pletórico de sentido moral, observamos en la vida del americano. Es así como nuestro problema entra en el campo propio de la caracterología, en cuanto ésta se preocupa de los desplazamientos de las experiencias de lo íntimo en relación con la concepción de la vida. Como, además, al tratar del ánimo y de la soledad, no obstante haber fijado su carácter diferencial, podría llegarse a asimilar tales actitudes a una colectiva introversión —cosa en la que no pensamos—, se hace necesario precisar el significado de las denominaciones empleadas. Por otra parte, acontece que uno de los representantes más destacados de la tipología caracterológica en la dirección psicosomática, Ernest Kretschmer, ejemplifica su teoría de la esquizotimia, particularmente, con la vida y la obra de Hölderlin.

Para el mencionado psiquiatra, una de las características de la conducta social del esquizoide es su participación superficial en la comunidad; vive en ella rehuyendo las relaciones anímicas profundas, siendo esta actitud la propia, también, de los esquizotímicos normales *. Tal falta de sociabilidad se manifiesta especialmente en la expresión de las formas de la simpatía activa. "La bondad del cicloide —dice Kretschmer— es una participación activa, la bondad esquizoide un desvío temeroso". Por eso, sus manifestaciones de ternura siempre se dan acompañadas de un matiz de dolorosa distancia tal como, para Kretschmer, acontecía en Hölderlin. Del mismo modo, si el sentimiento de la naturaleza propio de los cicloides nace del amor hacia el todo, incluyendo a los hombres, por el contrario en el esquizoide encuéntrase vinculado a la inclinación por lo silencioso e inofensivo constituyendo, por lo tanto, sólo una *compensación* de su impotencia afectiva **. Kretschmer cree observar que la transición más significativa del ciclo al esquizotímico se manifiesta en el tipo del naturalista. Su cualidad contemplativa carece de ingenuidad realista, llegando a adquirir los rasgos de una apasionada exaltación. El arte descriptivo-realista oscila, según esto, entre la serena contemplación del ciclotímico

* Para lo que sigue consúltese su obra *La structure du corps et le caractère*, págs. 159-164 y 220-227, Payot, París, 1930. Las designaciones de esquizofrénico, esquizoide y esquizotímico señalan, respectivamente, el estado patológico extremo de la demencia precoz, el estado psicopático que se encuentra entre los límites de lo morboso y equilibrado, y la disposición temperamental normal. Lo propio rige para las denominaciones del grupo constitucional de las psicosis circulares.

** Recordemos, con H. F. Hoffmann, que se debe diferenciar entre características que en una personalidad pueden corresponder a compensaciones y, en otra, en cambio, a peculiaridades personales desprovistas de significación compensadora.

y la visión subjetiva e hiperestésica del esquizotímico. Por lo que respecta a Hölderlin, su pathos trágico "consiste en la lucha de su alma autista contra la realidad, representando el romanticismo elegíaco la fuga ante la realidad". Lo heroico y lo idílico corresponden a reacciones esquizoidias que se complementan mutuamente. Abatido el individuo por la lucha heroica, experimenta la necesidad de vivir un contraste, por lo que se entrega a la calma bucólica. Tal la figura de *Hiperión*. De la conciencia de la oposición existente entre el yo y el mundo deriva, antitéticamente, hacia la afirmación de hondos nexos con el cosmos; sin embargo, *Hiperión* es lírico siempre, poco objetivo y su realismo, en el fondo, encarna la negación casi de la realidad. Vemos, pues, que para Kretschmer, el antagonismo resulta irreductible, tanto como ya puede indicarlo el hecho de pensar que el sentimiento de la naturaleza de Hölderlin representa la compensación de cierta impotencia afectiva, o el concebir sus amistades adolescentes como meditaciones extáticas en torno al culto de una personalidad, verdadera proyección del autismo a los demás, que, como lírica resaca, apenas nos deja un ligero bosquejo descriptivo de la naturaleza exterior. Trataremos entonces, por exigencias de la lógica misma de los temas que aquí se exponen, de fijar los límites correspondientes a la *verdadera irreductibilidad* o existencia de tal antagonismo; con este objeto nos hemos referido tan largamente al psiquiatra alemán, y por igual motivo nos adentramos en algunos problemas de la tipología psicológica.

Comenzaremos por aceptar la descripción de Kretschmer, en lo que atañe a la rítmica exterior del temperamento de Hölderlin rechazándola, empero, en cuanto pretende ser la expresión de conexiones psíquicas originadas en los estratos más íntimos de la personalidad. La posición de Kretschmer aseméjase a la de un cronometrador de competencias atléticas que afirmase conocer la índole del *tiempo vivido* por alguno de los corredores controlados, merced a la cuenta de los segundos que transcurren entre la partida y la llegada; de hecho, las vivencias de expectación no le son dadas por el conocimiento de tal nexo temporal, como tampoco las diferencias cualitativas existentes entre lo que el ganador de la prueba vive como *tiempo* en el momento de partir y en los últimos instantes de lucha decisiva ante la proximidad de la meta. Algo semejante le acontece a la tipología psicológica actual: *es víctima del realismo ingenuo*, tanto por lo que respecta al estudio de las conexiones interindividuales, como por lo que toca a la investigación de las interacciones operantes entre

el individuo y su mundo; realismo natural aplicado, también, al conocimiento del tipo de motivación coordinado a dichas interrelaciones.

Atendiendo al plano histórico-social en el que distinguiremos ciertas reacciones como caracterológicas, se prescindirá de la mención de los tipos somáticos para tratar solamente de los psicosomáticos y psicológicos, y especialmente de las tipologías de Kretschmer, Jaensch y C. G. Jung. Por otra parte, las múltiples concordancias susceptibles de ser establecidas entre las más diversas clasificaciones de la morfología y la conducta humana, concede a nuestras críticas espontánea amplitud. La determinación de una suerte de polaridad entre los diversos tipos humanos, es una de tales estructuras significativas básicas, que se proyecta tanto a las clasificaciones propiamente orgánicas como a las puramente anímicas. De este modo tenemos, sin discernir en ellas un orden que, desde las estructuras verticales y horizontales (en lo morfológico), hasta lo introvertido y lo extravertido (en lo psicológico), pasando por lo ciclo y lo esquizotímico, por lo bradi y lo taquipsíquico, por lo pícnico y lo leptosómico, por lo integrado y desintegrado, por lo basedowoide y tetanoide, tenemos unas ordenaciones, entre otras, de estructuras polares psíquicas y somáticas que, en cierto modo, concuerdan o se superponen. Esta misma variedad de oposiciones tipológicas surgiendo en diversas esferas del objeto de investigación, invita al ensayo de determinar el lugar ocupado por el "antagonismo" hölderliniano en las mencionadas clasificaciones que, como vemos, se elevan de lo orgánico a lo espiritual. Examinaremos ahora la doctrina de Kretschmer, atendiendo particularmente al hecho de ser, entre las clasificaciones psicofísicas, acaso la más difundida.

En estrecha correlación con la existencia de las estructuras corporales pícnica, leptosomática y atlética, diferéncianse los temperamentos normales ciclotímico, esquizotímico y "viscoso", respectivamente *. Detenién-

* Es necesario recordar que, tal vez ante las objeciones opuestas a sus ideas, en el sentido de que establecía correspondencia entre dos temperamentos y tres constituciones, Kretschmer bosquejó posteriormente el llamado temperamento «viscoso», al que considera como el correlato psíquico del tipo atlético, atendiendo para el empleo de tal denominación a cierta «tenacidad» del curso de lo anímico característica de estos individuos. Así, en su obra *La personalidad de los atléticos*, escrita en colaboración con Enke (Madrid, 1942), dice que «los temperamentos predominantes en los atléticos podrían definirse como «temperamentos viscosos», destacando así la «pegajosidad» que es común a todos ellos. Con esta expresión quedan comprendidas tanto las naturalezas flemático-indolentes como las tranquilas y enérgicas (p. 55.) Además, siguendo su intento de «caracterizar autónomamente al tipo temperamental atlético», piensa que los temperamentos viscosos también presentan una «estructura polar», *explosividad* como polo opuesto a la tranquila «tenacidad», del mismo modo que los ciclo y esquizotímicos muestran la oscilación entre alegría y tristeza y entre hiperestesia y frialdad, respectivamente (p. 56). En cuanto a las relacio-

donos en el puro acompañamiento psíquico, recordaremos que Kretschmer distingue dos direcciones fundamentales en los movimientos del ánimo: el carácter esquizotímico se manifiesta en la tendencia autista, de fuga del mundo y refugio en la vida interior; en cambio, el temperamento ciclotímico distínguese por su propensión a "mantener comunicación constante con el mundo exterior y con el presente". Es decir, al diseñar tal delimitación de actitudes establece, fundamentalmente, *una dirección hacia adentro y una dirección hacia afuera* como propias del dinamismo psíquico del individuo. Sin duda tal polaridad de lo anímico, que se actualiza en las relaciones con el mundo circundante, es esencial para el ser del hombre y su mero enunciado no merece reparos. Pero, en cuanto Kretschmer trata de delimitar aquella polaridad, comienza a advertirse un radical desajuste entre las formas y notas de caracterización psicológica del objeto (en este caso la unidad mórbida) y su significación antropológica y trascendente. Más aún: pensamos que la doble dirección anímica hacia adentro y hacia afuera es un esquema que recuerda no sólo el realismo ingenuo, como ya lo dijimos, sino también el "arriba" y el "abajo" de las cosmologías primitivas. De hecho, la determinación de estas opuestas direcciones caracterológicas del alma, señala una afirmación y una negación. Si reparamos en ellas, veremos que los rasgos con que Kretschmer pinta al esquizotímico son negativos, no disimulando al hacerlo, la valoración compensatoria que recae en su contrario. Porque una descripción de lo negativo —como pura referencia neutra a "lo hacia adentro"— no supone necesariamente una negación. Esta revélase, especialmente, en el fracaso de Kretschmer para describir, por decirlo así, el *normotipo*, en el que deben actualizarse todas aquellas desrealizaciones que el psiquiatra delimita adecuadamente y ampiificadas en la conducta patológica, esquizofrénica. Por cierto, no es fácil describir cómo los mecanismos del autismo desrealizador configuran e influyen, de hecho, en la realidad social. Resulta, pues, natural que Kretschmer, aun reconociendo "que el modo de pensar *fenomelógico* que Jaspers introdujo en la psiquiatría, también ha prestado grandes servicios a nuestra especialidad . . ." *, decida apartarse del puro análisis descriptivo de lo psíquico que, a su juicio, perdiéndose en detalles conduce a una escolástica abstracta; al contrario, piensa que debe irse a

nes de los atléticos con ciertos trastornos psíquicos «participan en la formación del círculo de formas esquizofrénicas con un grupo especial de sello bien característico: el síndrome catatónico del grupo de la demencia precoz en estricto sentido» (p. 59).

* *Psicología Médica*, Introducción, México 1945.

la simplificación de la riqueza fenomenológica que ofrece la naturaleza, para lo cual considera como heurístico el recurrir a un método psicológico monista, a "ciertos mecanismos fundamentales".

Por su parte —atendiendo ahora a las críticas de que han sido objeto sus teorías—, Jaspers dice que considera esta doctrina como enteramente insostenible y, también, como "ingenua" y audaz al querer determinar los factores últimos *. En cuanto al método, Jaspers opina que Kretschmer opera con una mezcla y no con una síntesis de ellos. La estadística aparece junto a lo fisiognómico, por lo que no debe sorprender que aunque Kretschmer declare que los suyos no son "tipos ideales", sino empíricos, en rigor supone intuitivamente su existencia. En lo que atañe a la clasificación misma de las unidades mórbidas, Jaspers ** piensa que la indeterminación de los límites establecidos entre lo maníaco depresivo y lo esquizofrénico sufrirá la suerte de las clasificaciones desmesuradamente amplias del siglo pasado, tales como la *monomanía* de Esquirol, la *paranoia* y la *confusión mental*. Considera, además, que la unidad mórbida, concebida como una idea en sentido kantiano, es inalcanzable como objeto. Sólo conocemos, por ejemplo, el *tipo psicológico ideal* de las enfermedades afectivas, pero desconocemos el *tipo medio* (desconocimiento que ya señalamos más arriba como revelando la postura valorativa de Kretschmer). Por último, Jaspers observa en dichas descripciones cómo, v. gr., complejos no esquizofrénicos, pueden darse en éstos y complejos maníaco-depresivos darse, a su vez, sumergidos en una atmósfera esquizoide ***.

Otra serie de objeciones la ha presentado Jaensch, destacando particularmente la heterogeneidad de tipos que sitúa en la llamada esquizotimia, lo que, a su juicio, se originaría en el hecho de que Kretschmer opo-

* Ver su notable *Psychopathologie Génerale*, páginas 248 y siguientes, Alcan, París, 1933.

** *Ibid.*, páginas 505, 507, 521.

*** Sobre la clasificación de estos grupos de psicosis y el concepto de ciclotímico («sintónico») y particularmente por lo que respecta a las singularidades patológicas que se observan por la combinación de síntomas propios de psicosis diversas consúltese el *Tratado de Psiquiatría* de E. Bleuler (págs. 517 y ss., Madrid, 1924), donde también se refiere a las concepciones de Kretschmer. En su obra *El pensamiento indisciplinado y autístico en la medicina y la manera de evitarlo*, Bleuler llama la atención, casi con vehemencia, acerca del influjo ejercido por el «pensamiento autístico» en las conceptuaciones médicas, señaladamente, en lo que toca a la determinación de las entidades mórbidas en la psicopatología. Se refiere, así, a la obscuridad del concepto de «psicosis constitucional» llegando a decir, por este camino, que nadie ha dado una idea clara de lo que se designa, p. ej., con el término de «psicopatía», págs. 81, 83, 87, 88, Madrid, 1929.

ne al cicloide un no ciclotímico que denomina esquizoide *. En general, se piensa que esta "indeterminación formal" (Rohracher) sólo podría superarse mediante el conocimiento de las *verdaderas* direcciones de la dinámica espiritual en su relación con el prójimo y el mundo circundante. Recuerda Schreider, por ejemplo, que el propio Kretschmer "adelantándose a ciertas críticas, indica que dentro de la esquizotimia se encontrarán quizás posteriormente algunos temperamentos autónomos" **; además, el mencionado investigador francés rechaza la idea de la existencia de un "antagonismo categórico" dado entre ambos temperamentos. Dicha reserva coincide con nuestro pensamiento, por lo que ahora nos aplicaremos a señalar de qué modo comprendemos la irrealidad de tal antagonismo.

Sin lesionar las verificaciones empíricas de la correlación existente entre las estructuras corporales pícnicas y leptosómicas, por una parte, y los modos de comportamiento ciclo y esquizotímico, por otra, *afirmamos que la clasificación de Kretschmer determina las direcciones psíquicas hacia adentro y hacia afuera guiada por un espíritu puramente pragmático.* La dificultad que obstaculiza la determinación del tipo medio le lleva a describir unidades mórbidas en las que el mencionado dualismo, que distingue opuestas modalidades de referencia al objeto, tórnase irreal. En efecto, tanto un autismo extremo como una extremada reacción maníaca equivalen a desrealizaciones del contacto con el mundo exterior; en ambos polos se desvanece la posibilidad de un actuar con sentido. Todo lo cual señala, claramente, la necesidad de teorías que definan las direcciones de intro y de extraversión de tal manera, que pueda deducirse de ellas el tipo normal. Es decir, como tarea primera destácase la de descubrir en el normotipo el equilibrio entre ambos opuestos, indicando cómo se armonizan las direcciones contrarias en la acción, concebida como un

* Confrontando sus propios resultados con otras investigaciones tipológicas, E. Jaensch se expresa del siguiente modo al tratar de Kretschmer: «Aunque sus descripciones, escritas con mano maestra se verificarán siempre en ciertas categorías de hombres, debe preguntarse, sin embargo, si por este camino se puede llegar a los tipos fundamentales, válidos también para los normales. De hecho sus tipos muestran ciertos puntos de contacto con los aquí expuestos, pero también ciertas divergencias. Lo último podría tener su origen en que Kretschmer no parte de material normal, sino que toma su punto de partida en los dos grandes grupos principales de las psicosis funcionales e investiga, entonces, desde aquí los tipos humanos que, encontrándose todavía en el campo de los normales, orillan aquellos estados». *Grundformen Menschlichen Seins*, pág. 268, Berlín 1929.

** *Tipos humanos*, pág. 248, México, 1941. En efecto, Kretschmer se expresa de este modo: «...pero nosotros no pretendemos decidir si los esquizotímicos y los ciclotímicos constituyen unidades homogéneas, o bien si, al lado de estos grandes grupos constitucionales, no existen otros que aun no conocemos». *La structure du corps et le caractère*. Payot, Paris, 1930 pág. 178.

hacer externo e interno. En otros términos: *es menester investigar qué planos o esferas de la realidad constituyen el objeto intencional al darse el equilibrio entre la dirección psíquica hacia adentro y haca afuera.* Porque, de hecho, en la vida social inmediata obsérvase cómo se producen verdaderos "desplazamientos" o "condensaciones" de la conducta individual, merced a los cuales, ya el hombre corriente sospecha, por ejemplo, que en la pasión por la realidad manifestada por un sujeto se oculta a veces una verdadera huída de la misma (tal como acontece con los neuróticos, a quienes el temor a la soledad, verbigracia, arroja a un activismo desatinado, compensatorio de la fuga de sí). Por lo que Jaspers está en lo cierto cuando, al referirse a las concepciones del mundo propias de los enfermos mentales *, dice que las "realizaciones" de las posibilidades espirituales sólo interesan por el modo de ser vividas, ya que sólo entonces adquieren su carácter diferencial, no debiendo ser, por su naturaleza misma, consideradas como normales o patológicas. Nihilismo y escepticismo, por ejemplo, únicamente en la psicosis experiméntanse en su "perfección absoluta". Pero, mientras que el delirio nihilista del melancólico constituye un tipo ideal, en virtud del cual el mundo y el sujeto se desvanecen, conservando sólo una aparente existencia, el esquizofrénico, en cambio, vive el escepticismo con honda desesperación, sin reposo; del mismo modo, al comienzo de la esquizofrenia, nos dice, pueden comprobarse notables realizaciones de experiencias místico-metafísicas, como en los casos de Hölderlin y Van Gogh.

Ahora bien, para determinar claramente este *dualismo de direcciones íntimas,* es necesario recordar que todas las tensiones que se actualizan entre el individuo y lo real se resuelven en términos de polaridad, tanto si se afirma como si se niega el mundo exterior. Aunque al recogerse el individuo en lo íntimo experimente una infinita plenitud, no desaparecen por ello sus correspondencias con el mundo circundante. Y aun dado el caso de que niegue la realidad, las compensaciones fantasísticas en las que se refugie, equivaldrán, ciertamente, a una manifestación de impotencia, pero frente a las objetivaciones mismas que provocan la fuga. Las afirmaciones precedentes nos muestran una vez más, la necesidad de investigar la variabilidad de los caracteres humanos atendiendo a las tensiones existentes entre el yo y el mundo, lo que sólo resultará fecundo a condición de penetrar en el verdadero orden de lo experimentado —y

* *Ibid.*, pág. 261.

objetivado— como dirección hacia adentro o hacia afuera. En este sentido, se justifica el erigir una suerte de *gnoseocaracterología* * aplicada a depurar, de valoraciones pragmáticas, tanto el conocimiento de los vínculos interhumanos como el conocimiento de las relaciones del sujeto con el mundo, antes de establecer aparentes autismos o extravertidas euforias. Para demostrar la índole ingenua de la cosmovisión operante en la base de la tipología de Kretschmer, haremos un ligero esbozo de interpretación antropológico-cultural de las formas del carácter y de las conexiones estructurales existentes entre las reacciones caracterológicas y la *acción* **.

Las investigaciones experimentales realizadas con el fin de determinar el carácter, orientadas ya sea en el sentido fisiológico, recurriendo para ello al reflejo psicogalvánico, a pruebas farmacodinámicas y al estudio de la psicomotricidad, o en el sentido de la psicología, utilizando diversos tests, muestran también preferencias reactivas de dirección polar. Algunos de los resultados obtenidos en dichas investigaciones confirman la índole diferencial de ciertas reacciones, las que se manifiestan en estrecha conexión con la totalidad del carácter. Así, por ejemplo, una reacción rápida y durable a la adrenalina observada en el leptosoma, corre paralelamente al hecho de que el desequilibrio emocional es también más considerable en aquél que en los pícnicos, lo que a su vez se une a rapidez acompañada de mayor exactitud en los movimientos y a la percepción preferente de la forma en oposición al color. Ahora bien, si intentamos reducir estos resultados experimentales *a su significación antropológica en sentido amplio*, verificaremos que, si bien las preferencias reactivas confirman la existencia de la unidad mórbida o psicosomática normal, indican, al propio tiempo, que la interpretación debe ser diversa de la dada por Kretschmer y sus continuadores. Esto es, en armonía con

* En este lugar sólo podemos limitarnos a mencionar su posibilidad cuyo cabal desarrollo dejaremos para un trabajo futuro. Repetimos, por segunda vez, que únicamente la lógica de la exposición tanto como la importancia concedida al tema de la íntimo en la caracterización del americano y sus relaciones de comunidad, nos ha obligado a penetrar en un grupo de problemas ajeno, en cierto modo, a nuestro designio primario.

** Como un típico ejemplo de los fundamentos que animan a la psicología de Kretschmer, podemos recordar su interpretación de los procesos expresivos: «Todo lo que sabemos o creemos saber, *se basa en juicios por analogía*, por los cuales relacionamos a sus movimientos corporales los mismos procesos de conciencia que acompañan a nuestros propios movimientos. No podemos observar directamente los procesos de conciencia más que en nosotros mismos». (La cursiva es nuestra, *Psicología Médica*, pág 137). En cuanto a ésto, recuérdese solamente el hecho tan conocido en psicología infantil, relativo a la existencia de una primaria capacidad de captación de las expresiones y propiedades fisiognómicas del mundo circundante humano y natural, antes que de las propiedades físicas en sentido estricto, colores, verbigracia.

la lógica de las interacciones operantes a partir de un tipo determinado de conducta y de su correspondiente preferencia reactiva, el comportamiento del leptosoma nos aparece como orientado hacia la acción o, por lo menos, no necesariamente desviado de ella en el sentido de un pasivo ensimismarse.

Nos limitaremos a analizar los resultados obtenidos por medio de ciertas experiencias de diagnóstico tipológico. Estas muestran que el antagonismo que separa los tipos aparece en las formas de la representación, de la percepción, de la aprehensión; en la excitabilidad sentimental, en el curso de las asociaciones, en la capacidad de objetivación sentimental, etc. Encuéntrase, de este modo, que el leptosoma es, preferentemente, perceptor de forma y no de color; que si bien el esquizoide es más propenso que el ciclotímico a la excitabilidad sentimental posee, en cambio, *mayor capacidad de dominio sobre sus estados internos* que su opuesto caracterológico; en fin, se encuentra que el curso de sus representaciones manifiesta la tendencia a la *perseveración* antes que a las asociaciones. A todo esto podría añadirse la existencia, en el leptosoma, de un poder de atención más limitado, pero seguro y penetrante, como también la más larga duración de sus proyecciones sentimentales; asimismo, y por último, las citadas investigaciones parecen demostrar la menor variabilidad de la conducta total en el sujeto orientado hacia lo autista *.

Aislaremos para su interpretación tres de estas experiencias: la mayor capacidad de autodominio, la mayor duración de las objetivaciones y

* Acerca de los tipos «de vivencia» investigado por medio del «psicodiagnóstico» de Rorschach, y por lo que respecta a la capacidad de escisión de la atención característica de los leptosomas, véase *La personalidad de los atléticos*, págs. 15, 16, 31, 55. Kretschmer llama la atención sobre el diverso significado que poseen, para el atlético y el leptosoma, reacciones en apariencia semejantes. Así, la tendencia a los movimientos uniformes delata, en los atléticos, una actitud pasiva, uniforme y pedante, en tanto que en los leptosomas tiene el «carácter de un enfoque activo hacia la exactitud y la precisión». Igual cosa acontece con la tendencia a perseverar en la dirección de la atención. Siendo ésta muy intensa en ambos tipos, en los esquizotímicos responde a una «tensión activa y «obstinada», y en los atléticos sólo corresponde a su morosidad pasiva. De este última nota, Kretschmer deduce la significación social del temperamento atlético como factor «estabilizador» de la vida colectiva. A pesar de ello, no ha relacionado con hondura y consecuencia sus determinaciones caracterológicas y los nexos existentes entre tipo, sociedad e historia. En cuanto al problema que plantea la doble significación de actitudes exteriormente semejantes, Rudolf Allers hace interesantes sugerencias al insinuar una especie de lógica del diagnóstico, vinculada a la cuestión de cuándo un hallazgo debe traducirse en síntoma. Véase su estudio «Concepto y método de interpretación», en la obra de O. Schwarz *Psicogénesis y psicoterapia de los síntomas corporales*, págs. 92 y ss., Barcelona, 1932, donde, siguiendo hasta cierto punto las investigaciones de Husserl relativas a la «expresión» y la «significación», analiza la interpretación médica de las relaciones existentes entre síntoma y enfermedad. Lo último, es oportuno tener aquí presente que el propio Rorschach, en la Introducción a su *Psicodiagnóstico*, declara que «las conclusiones tienen mero carácter empírico, y no han de ser consideradas como inferencias teóricas. Los fundamentos teóricos de este experimento son aún en su mayor parte, harto imperfectos».

la modalidad "perseverativa" del curso de las representaciones (esto es, la gran fijación de las imágenes evocadas, la tendencia a una repetición autonómica de las representaciones). Reduciendo tales preferencias reactivas a la escala del sujeto que se desenvuelve "normalmente" en su medio social, prescindiendo por tanto de disolverlas en extremos patológicos, puede afirmarse que condicionan la posibilidad antropológico-cultural de una acción creadora equilibrada, y ello en mayor grado que las reacciones que aparecen como propias del temperamento ciclotímico. Puede decirse, además, que los actos de dominio son los que participan especialmente en la configuración de la conducta social coherente. Sólo para un *ingenuo naturalismo tipológico* permanecen ignorados estos hechos. Más aún: la estructura psicológica que motiva la reacción de autodominio determina, a su vez, la estabilidad de las relaciones interhumanas. Igual cosa puede afirmarse por lo que respecta a la capacidad de objetivación y al curso perseverativo de las representaciones, ya que aquélla influye en las formas de la sociabilidad y, esta última, en la cualidad de los procesos intelectuales. Claro está que si atendemos preferentemente al plano de lo patológico observaremos que la perseveración aparece en las afasias y demencias y que se manifiesta también como fenómeno autónomo, favoreciendo entonces un curso de pensamiento que se posesiona, por entero del sujeto que lo experimenta. Esto último se revela, por ejemplo, en las obsesiones monológicas de los personajes del *Ulises* de Joyce. Sin embargo, también es legítimo comprender este fenómeno en apoyo de nuestra interpretación antropológica *.

Todo lo cual nos muestra cómo la desviación ejercida por el campo de lo patológico y por el realismo ingenuo aplicado a la caracterología, ha conducido a una inversión valorativa del significado de los tipos humanos.

La psicología evolutiva corrobora, también, el hecho de que las direcciones espirituales hacia adentro y hacia afuera sólo pueden comprenderse destacando el sentido último, y no el aparente, de la dialéctica de lo íntimo. En efecto, existe cierta oposición entre participar, por una parte, en la esfera de lo mágico merced a una radical extraversión, y la acentua-

* H. Rohracher recuerda que Külpe «antes de la investigación tipológica» habia extraído consecuencias de estos hechos aplicándolos a la psicología del pensar. Así, Külpe distingue, según que exista proclividad a la asociación o a la perseveración, dos tipos humanos, correspondiendo a la primera tendencia la superficialidad y exterioridad y, a la segunda, la actitud proclive a lo íntimo y profundo (*Introducción a la caracterología*).

ción, por otra, del curso de lo íntimo dada como la polaridad sujeto-objeto. Esto es, sin lesionar con ello la realidad de las correspondencias psicosomáticas, puede decirse que el vacío del sistema caracterológico de Kretschmer reside en el hecho de haber interpretado erróneamente y en el plano puramente patológico, la filogénesis y el sentido de las direcciones de intro y de extraversión. Es sabido que la vivencia "mágica" del yo está caracterizada por su inestabilidad, por su inconstancia, en virtud de la tendencia del individuo a identificarse con todo lo que le rodea; empero, al mismo tiempo que se supera la etapa de su primitiva labilidad, erígese un mundo objetivo *. Por el contrario, la imagen fisiognómica (expresiva) del mundo se encuentra más alejada de los procesos genéticos del yo, aunque aparentemente revele mayor objetividad. "Esta concepción fisiognómica del mundo primitivo no se debe a una animación antropomórfica de la naturaleza —escribe Werner—, ni tampoco a una transmisión por analogía del carácter vital del hombre al mundo inanimado, sino que es originada por el hecho de que la imagen fisiognómica es el modo primitivo de acusarse la intuición contemplativa, en la que aún no se ha establecido una clara distinción entre el mundo viviente y el inanimado" **.

Nos detendremos ahora un instante en el dualismo caracterológico de W. y de E. R. Jaensch. Según el grado de afinidad indivisa existente entre las diversas funciones psíquicas, distingue Jaensch entre un tipo humano *integrado* y otro *desintegrado*. El integrado se rige por la interpenetración orgánica de las formas psíquicas y en el aspecto somático-funcional es un *basedowoide;* en cambio, el desintegrado caracterízase por la separación de las funciones mentales, por una suerte de disociación dada entre la percepción y la imagen, y una tendencia analítica, estática —en contraste con la referencia a la totalidad propia del integrado—, siendo un *tetanoide* en el aspecto constitucional. Existiría, pues, cierto paralelismo entre el integrado hacia dentro y el esquizotímico, como entre el desintegrado y el extravertido y ciclotímico; pero, el integrado "*orientado hacia el mundo exterior*, esquematizador e intérprete de la realidad, aparece a primera vista como un esquizotímico extravertido: binomio absurdo si se piensa en que la extraversión, es, según Kretschmer, un carácter ciclotímico" (Schreider). Además, según la índole de los nexos que

* «La escasa diferencia entre el mundo de los estados internos y de los objetos externos, del alma primitiva se manifiestan en la esencia de lo mágico, construyéndola precisamente con elementos de encanto y religiosidad» (H. Werner, *Psicología evolutiva*, pág. 337, Barcelona, 1936).

** *Ibid*, pág. 57.

el individuo establece con el mundo exterior, Jaensch distingue varios tipos que se diferencian por la mayor o menor participación subjetiva que acompañe a la visión del objeto. Alejado de la más extrema integración hacia adentro, sitúase el *integrado sinestésico* (orientado hacia afuera), que tiende a proyectar en el objeto las formaciones íntimas, modificándolo. Jaensch ve en esta modalidad del comportamiento la presencia de un tipo infantil, ya que sus proyecciones seméjanse al eidetismo del niño *. En este lugar no podemos entrar en mayores detalles, por lo que nos limitaremos a decir que, en parte, estas dos formas de integración parecen corresponderse con la oposición que establece Jung entre introvertidos y extravertidos. Mas, prescindiendo de decidir si existe o no correspondencia con otras tipologías y dejando a un lado la inquietud formal relativa al lugar que debe ocupar el desintegrado de Jaensch, destacaremos el aspecto más significativo de una variedad del integrado orientado hacia afuera, del llamado tipo *sinestésico*. Aflora en éste la trama primitiva de su nexo con el mundo circundante, la que se exterioriza en el hecho de que el predominio de la referencia hacia afuera, de la dirección de integración hacia el mundo exterior, aunque configure subjetivamente el objeto y llegue a provocar imágenes eidéticas despierta, a pesar de ello, ciertos elementos configuradores lábiles y arcaicos. Es decir, el eidetismo parece encontrarse unido, no sólo con la interpenetración dada entre las representaciones y las percepciones, sino también con la insuficiente diferenciación existente entre el mundo de los estados internos y los objetos externos.

Para Werner la primitiva cosmovisión fisiognómica se relaciona estrechamente con el comportamiento eidético. Porque, si bien Werner destaca el carácter *yoísta* del mundo fisiognómico primitivo, ello obedece a que observa, antes un predominio del sentimiento que una polarización del yo. "El primitivo mundo representativo —escribe— de carácter típicamente eidético tiene, por consiguiente, la más íntima relación con el mundo fisiognómico de la percepción, puesto que tanto en el uno como en el otro el primitivismo de la vida psíquica se evidencia en la mayor complejidad y en la menor separación de los planos de contemplación interno y exter-

* Entiéndese por eidetismo la presentación de imágenes que se suman a la percepción objetiva, de imágenes intuitivas que llegan a adquirir una especial vivacidad, casi alucinatoria, al extremo que las representaciones de colores, por ejemplo, se mezclan con los colores dados objetivamente tal como acontece en las percepciones, en las fusiones cromáticas. De las sinestesias o co-percepciones dice Jaensch que «se forman cuando, debido a excitaciones objetivas sobre una región de un sentido, responde también la de otro, como sería el ver un determinado color al escuchar un sonido», *Op. cit.*, pág. 222.

no". Vemos, pues, que los procesos de filogénesis del yo nos enseñan que *las formas primarias de extraversión se contraponen a la polarización de lo íntimo.* De ahí que en la tipología de Jaensch encontramos, por ejemplo, ese nexo entre dirección de integración y labilidad primaria, y también entre cierta modalidad de integración hacia afuera (en la que se configura subjetivamente al objeto) y el tipo sinestésico.

II

Purificando de todo realismo ingenuo el sentido de los movimientos del alma hacia adentro y hacia afuera, llegaremos a distinguir, lejos de negarlas, una dirección *aparente* y otra *real*, tanto en las actitudes introversivas como en las de extraversión. Esta *inversión* de orden psicológico persigue el conocimiento del verdadero significado de las objetivaciones del sujeto. Por eso, aparece como indispensable, no sólo al describir los procesos genéticos del yo, que muéstranlo originariamente desprovisto de contenido propio merced a su fusión con el ambiente, sino que su necesidad evidénciase igualmente al indagar la significación de la ontogénesis de las formas biológicas. En efecto, y dado que es posible establecer cierta concordancia entre los tipos morfológicos, constitucionales y somato-psíquicos —verbigracia, verticales, longilíneos, leptosomas, longitipos, basedowoides, taquipsíquicos, esquizotímicos, cerebrotónicos, integrados, etc.—, resulta legítimo recordar la doctrina constitucional de la escuela italiana de Jacinto Viola. Viola estudia las variaciones cuantitativas que se manifiestan en los caracteres físicos, por lo que el método empleado es antropométrico; de este modo, atendiendo a relaciones antropométricas distingue entre la constitución *braquitípica* y *megalosplácnica* (estructura horizontal con masa visceral desarrollada), y la constitución *longitípica* y *microsplácnica* (vertical, de menor desarrollo visceral, respecto del largo de los miembros). Entre dichos extremos sitúase el *normotipo* (normosplácnico), en el que puede establecerse cierto equilibrio o igualdad entre los índices de las medidas del tronco y los índices de los miembros. Pero, aquí, sólo nos importa la interpretación biológica de esta clasificación antropométrica. Las mencionadas direcciones morfológicas revelan, a juicio de Viola, un antagonismo ontogenético, que formuló como *ley del antagonismo morfológico-ponderal.* Esta debe entenderse en el sentido de que al mayor crecimiento y aumento de la masa de un organismo corres-

ponde una menor capacidad de transformación, de diferenciación corpórea. De lo que se deduce que las formas braquitípicas representan un recargo de la evolución ontogenética a favor del crecimiento y en antagonismo con la diferenciación morfológica. "El braquitipo megalosplácnico —escribe Schreider— se aproxima desde el punto de vista morfológico y funcional a la constitución infantil, debidamente diferenciada y anabólica. Sus rasgos más salientes evocan las primeras etapas de la ontogénesis; es, por tanto, un *hipoevolucionado*. Por el contrario, en el longitipo microsplácnico los rasgos característicos de la edad madura son más pronunciados que en el normotipo; en consecuencia nos encontramos en presencia de un hiperadulto o *hiperevolucionado*". Ahora bien: al traducir estas relaciones antropométricas a la nomenclatura caracterológica, atendiendo al hacerlo a las correspondencias, aceptadas por el mismo Viola, que enlazan, por ejemplo, al longitipo microsplácnico y al esquizotímico, *se descubre el paralelismo existente entre algunas formas de extraversión y un primario infantilismo, entendido como insuficiencia evolutiva.*

En apoyo de nuestra interpretación, recordaremos que N. Pende trata de relacionar el aspecto morfológico, funcional y psíquico de la individualidad, para lo cual traduce el antagonismo dado entre el índice del tronco y el índice de los miembros al lenguaje que expresa el dinamismo de las correlaciones hormonales. Así, distingue dos "constelaciones morfogenéticas" en equilibrio variable, "la constelación estimulante de la morfogénesis del sistema de la vida de relación" (tiroides, hipófisis, verbigracia) y "la constelación estimulante de la morfogénesis del sistema de la vida de nutrición" (verbigracia insulina, corteza suprarrenal). De todo lo cual concluye que "del equilibrio regulador entre estas dos constelaciones hormónicas depende la regularidad en el crecimiento físico y psíquico. También este principio de las dos constelaciones hormónicas morfogenéticas integra y explica los otros dos principios del crecimiento: El de Viola, del antagonismo ponderal-morfológico, y el de las alternativas de Godin. Estos tres principios constituyen el fundamento fisiopatológico de toda la moderna doctrina del crecimiento" *. Además, Pende cree entrever la existencia de cierto paralelismo entre su tipo somático megaloesplácnico y el temperamento ciclotímico (hiperafectivo), por una parte, y entre su tipo longilíneo, microesplácnico, de otra, y el esquizotímico (hipo-

* *Endocrinología*, Introducción, tomo I, Barcelona, 1937.

afectivo), paralelismo que, en su *Biotipología*, interpreta del siguiente modo: "Si consideramos que la vida afectiva, según las investigaciones modernas, está íntimamente ligada a la función de los órganos de la vida vegetativa y de sus aparatos neuroendocrinos reguladores, situados en el cerebro intermedio y en los gruesos ganglios basales, comprenderemos la relación entre la constitución hipervegetativa y el temperamento con gran desarrollo y tal vez alternancia de la euforia y la depresión psíquica, la sensación interna del *turgor vitalis* y la de malestar y déficit vital. Por otro lado comprenderemos también el predominio de la vida intelectiva en comparación con la pobreza de la vida afectiva en los individuos en que existe hiperevolución somática (microesplácnicos) y desarrollo exagerado del sistema de la vida de relación, al cual pertenece el aparato sensoriomotor (músculos y esqueleto inclusive). Por consiguiente, hiperevolución somática e hiperevolución psíquica corren a menudo (pero no siempre) paralelas, por lo menos por lo que respecta al desarrollo de las correlaciones entre la parte intelectiva y la parte afectiva del alma, esta última relativamente preponderante en las primeras edades de la vida, aquélla en la edad adulta y madura" *. De todo lo expuesto puede deducirse la existencia de una desarmonía, de un desajuste entre la determinación valorativa y jerárquica de las opuestas direcciones caracterológicas establecidas por Kretschmer y otros, y el sentido biológico de su fundamento orgánico. Es decir, evidénciase, por ejemplo, una inadecuación entre el hecho de postular la llamada irrealidad del esquizotímico, de su fijación en lo puramente interior, y el substrato hiperevolucionado propio de su constitución física. No obstante, las precedentes consideraciones de Pende sólo resultan válidas en cuanto se limitan a seña-

* *Tratado de biotipología humana*, pág. 409, Barcelona, 1947. Llamamos la atención sobre el hecho de que, aunque para la determinación de sus tipos Pende parte de la desviación en torno a un equilibrio en la velocidad de las reacciones y en el desarrollo de energía, en el sentido de que existe una relación directa entre la «intensidad del catabolismo celular y la velocidad de los mismos procesos de desarrollo de energía»; es decir, a pesar de que afirma la «velocidad específica de las relaciones sintéticas endocelulares como criterio de clasificación en tipología funcional», ello no le impide buscar un enlace con las formas de vida consideradas por su lado espiritual. Y así, definiendo el carácter como el «aspecto psicológico del temperamento funcional y humoral individual», trata de vincular ciertas formas instintivas elementales a los motivos primario de la conducta del individuo. Llegado a este punto, dice seguir a Spranger, por lo que relaciona, por ejemplo, el tipo hiperinstintivo-hiposentimental con el *homo oeconomicus*, o el hipoinstintivo con el *homo religiosus* (*Biotipología*, págs. 21, 22, 136 y 137). Del mismo modo, Jaensch, aun cuando distingue sus «tipos funcionales» de los «tipos de valor» de Spranger, dice: «el que casi todos los tipos de Spranger puedan presentarse dentro de nuestro tipo I_2 podría ya aclarar la relación mutua de estos tipos y ello no significaría rebajarle importancia ni a los unos ni a los otros» (*Op. cit.*, pág. 269).

lar la objetividad de la correlación existente entre ciertas reacciones individuales y el desarrollo ontogenético. Por eso, al invocar nosotros la necesidad de establecer alguna coherencia entre el significado biológico de una estructura corporal y el sentido que se le atribuya a su correlato anímico, únicamente intentamos evitar la no coincidencia entre determinados rasgos del carácter humano y su nivel orgánico. Por lo que, en tanto el propio Pende deriva hacia una valoración del microesplácnico abandona, en cierto modo, la debida cautela científica. En otros términos: *trátase de encontrar el exacto paralelo entre las estructuras polares morfológico-funcionales y las estructuras polares psíquicas.* Con esta reserva se desvanece cualquier equívoco, pues compréndese que al verificar la correspondencia entre un antagonismo ontogenético y dos opuestas direcciones anímicas, lo *antagónico sólo indica la actualización de una trama estructural y no valórica.* Dejemos, por último, insinuada la sospecha de que el mismo esquema caracterológico bipolar, quizás delata la presencia de una concepción de opuestos movimientos del alma irracionalmente motivada, antes que una consideración objetiva de los hechos, esquema que siempre aflora, aunque aparezca disimulado en diversas clasificaciones, subformas y subtipos. (Repárese en que el temperamento atlético de Kretschmer, en el fondo está elaborado con rasgos propios del esquizotímico, por lo que su autonomía no aparece tan asegurada como su defensor pretende) *.

Se explica así, por la inadecuación, por el desajuste indicado, que algunos psicólogos puedan llegar a describir los caracteres individuales opuestos y extremos, de una manera antinómica, esto es, como desdoblándose o convirtiéndose, transitoriamente, en sus contrarios. En efecto, Jung nos habla de que en ciertas circunstancias, en el extravertido se produce una *introversión de baja ley* y en ésta, a su vez, una *extraversión de baja ley* **. Esta inversión de los tipos supone, pues, que coexisten en el sujeto ambas disposiciones psíquicas. Pero dicha coexistencia no significa que las referencias al objeto, cambiantes merced a la eventual inversión, pierdan su radical diversidad. "El pensar introvertido llevado al extremo llega a la evidencia —escribe Jung— de su propio ser subjetivo. Por su parte el pensar extravertido llega a la evidencia de su identidad total con

* Ponemos en duda que Sheldon haya superado realmente el dualismo caracterológico, aun cuando distingue tres tipos somáticos (*endomórfico, mesomórfico y ectomorfico*), a los que vincula tres expresiones o tipos de temperamentos, (*viscerotónico, somatotónico y cerebrotónico*).

** *Lo Inconsciente*, Cap. IV.

el hecho objetivo. Ahora bien, así como éste se niega a sí mismo al consumirse por completo en el objeto, se despoja aquél de todo contenido al conformarse con su mera presencia'' *. El mencionado psicólogo hace tales consideraciones al describir la función del pensar en el introvertido, porque en la tipología de Jung interfiere su dualismo caracterológico con cuatro funciones psíquicas (sensación, intuición, sentimiento, pensamiento), creando así, frente a los *tipos generales de disposición* ocho *tipos funcionales*. Pensamos que el desdoblamiento de los tipos en la psicología de Jung obedece al mismo hecho que venimos anotando, esto es, *al predominio de la concepción ingenua, natural,* ahistórica, en la comprensión de las relaciones, tanto de las interindividuales como de las que se establecen entre el sujeto y el objeto. Criterio ahistórico, pues, aunque Jung describa algunas inversiones histórico-culturales del curso de lo anímico, no se remonta hasta las formas antropológicas primarias que hacen posible la variabilidad histórica. Así, por ejemplo, cuando al ideal del desarrollo de una clase superior al que aspiraba la Antigüedad, contrapone la valoración del individoo proclamada por el cristianismo, nos dice: ''. . . no podía ya la mayoría de validez inferior del pueblo, en la realidad de la libertad, estar sometida a una minoría de validez superior, sino que se antepuso en el individuo la función de mayor valor a las funciones de valor inferior. Por tal manera se traspuso la importancia cardinal a una función valiosa única en perjuicio de todas las demás funciones. Con ello se transportó psicológicamente al sujeto, la forma social exterior de la cultura antigua, dando lugar en el individuo a un estado interior que en la Antigüedad había sido una situación exterior, es decir, una función predominante favorecida que se desarrolló y diferenció a costa de una mayoría de validez inferior''. Como vemos, se limita a aplicar ciertos mecanismos psicológicos a preferencias valorativas diversas, sin discriminar acerca de la índole de ellas.

Paul Schilder, al caracterizar el pensamiento de Jung, destaca las dificultades que él encierra en términos que coinciden en cierto modo, con el criterio que nosotros sustentamos. Por lo que respecta a nombres tales como introvertido y esquizoide, manifiéstase escéptico, dudando de que signifiquen mucho. Resulta interesante señalar que Schilder también insinúa, si bien larvadamente, la presencia de un hecho al que nos referimos anteriormente, al afirmar que tanto el vivir hacia adentro como la

* *Tipos psicológicos*, Cap. X.

entrega al mundo exterior, poseen una doble dirección de sentido. Lo cual significa que en el descenso a lo íntimo anida una proyección hacia el mundo, y en la busca de refugio en el contorno hay oculta una huída del hermetismo interior. Siendo así, Schilder observa que la dificultad que dimana de imaginar la existencia de la pareja de contrarios psicológicos introvertido-extravertido, se plantea especialmente cuando Jung dice "que el sujeto puede extravertirse para escapar a los sufrimientos, o introvertirse a fin de escapar a la situación peligrosa". Alude, pues, a la coexistencia en un mismo individuo de ambas disposiciones psíquicas, hecho que analizamos ya más arriba. "Escéptico en lo tocante a cualquier tipología, deseo poner de relieve que la situación externa y la reacción individual constituyen aspectos inseparables de la experiencia. *Los diversos tipos humanos —en tanto podamos admitir su existencia—, tienen, simplemente, distintos mundos ante sí y exhiben diferentes modos de reacción o actitudes*" *. Así se explica, en virtud de la doble dirección de sentido inherente a las actitudes del individuo, como nosotros decimos, que en las neurosis sociales, en la timidez, por ejemplo, Schilder encuentra que las personas, aunque "parecen segregarse de su ambiente, mantienen vinculación muy estrecha con otros seres humanos". Por lo tanto, no se invoque aquí el mecanismo desrealizador propio de introvertidos y esquizoides. "Estos individuos —escribe— abrigan un extremado, bien que indiferenciado, interés por la realidad social y por otros seres humanos".

La insuficiente determinación, tanto del sentido histórico del desplazamiento de lo experimentado por el hombre como íntimo, como de la fenomenología de la concencia de sí mismo, conduce a la caracterología, inevitablemente, a contradicciones inmanentes. Y ello le acontecerá a cualquier ensayo tipológico que permanezca atenido a un arbitrario antagonismo de caracteres. Por eso, en Kretschmer, como en Jung, tam-

* *Tratado de Psicoterapia*, págs. 115, 300 y 301, Buenos Aires, 1947. La cursiva es nuestra. Sin violentar su sentido, la duda de Schilder puede interpretarse como una velada referencia al realismo ingenuo en tipología, que parece desconocer el hecho de que siempre se da en el hombre un proceso, un curso de objetivaciones. Agreguemos, además, que la diferencia propia del sentido de las diversas objetivaciones personales, haría comprensible la posibilidad de la alternativa actualización, en un mismo sujeto, de la conducta ciclo o esquizotímica. E. Bleuler, piensa que dichas formas de reaccionar «*existen en todo individuo humano.*» Por lo tanto, no las considera antagónicas: «*Entre ambos tipos*—dice—*no existe correlación negativa ni positiva; no son opuestos ni se excluyen, sino que coexisten, independientemente uno de otro...*» Consúltese su obra *Afectividad, sugestibilidad, paranoia* págs. 34-38, Madrid, 1942. Importa tener presente que nosotros llegamos a rechazar la idea de la oposición existente entre ambos tipos, al atender a la doble dirección de sentido característica de cada actitud individual, como simultáneamente dirigida hacia el yo y hacia el mundo.

bién podemos verificar cómo las cualidades psíquicas se transforman en caracteres que se le oponen. Siguiendo las variaciones del tono y del ritmo psíquico, Kretschmer establece una subdivisión en seis temperamentos, según que predomine en el individuo la tristeza o la alegría (proporción diatésica), o según la relación existente entre la sensibilidad y la frialdad (proporción psicoestésica). Es el hecho que estas oscilaciones y variabilidades temperamentales culminan en verdaderas mutaciones caracterológicas, de tal modo que un esquizotímico se nos describe como gozador de la naturaleza, no obstante su tendencia primaria a la vida interior:

''Desde el punto de vista empírico las cualidades en relación con la hiperestesia se manifiestan principalmente por una sensibilidad tierna, por un exquisito sentimiento de la naturaleza y una fina comprensión del arte, por un estilo personal lleno de gusto y mesura, por la necesidad de vincularse apasionadamente a ciertas personas, por una susceptibilidad exagerada ante las penas, fealdades y fricciones de la vida cotidiana''. Por el contrario, los esquizotímicos ''que poseen cualidades en relación con la anestesia, dan muestras de una franca frialdad activa o de una inercia pasiva, de un ''nada me importa'', o de una calma inquebrantable, su interés se concentra sobre algunas zonas autistas bien limitadas y circunscritas'' *.

Para comprender algunas actitudes humanas primarias, consideramos necesario partir de una inversión de los tipos, es decir, del oscilante sentido del movimiento espiritual hacia adentro o hacia afuera. *Ello debe ser entendido como la necesidad de guiarse por la estructura caracterológica que condiciona la acción en un peculiar ámbito histórico, antes que por un dualismo psicológico abstracto.* De esta manera —y para dilucidar el equívoco que se evidencia entre lo que generalmente se comprende bajo la denominación de *extraversión* y su verdadero sentido, que fluye de hondas conexiones antropológico-culturales—, añadiremos un cuarto enfoque a este reajuste del concepto psicológico de un ánimo orientado hacia el mundo exterior.

I.—En el proceso de formación de la personalidad primitiva, la extraversión acentuada va acompañada de una gran labilidad e inconstancia del yo;

* *Psicología Médica*, página 283-284.

II.—La afinidad psicológica existente entre la extraversión y la actitud arcaico-fisiognómica frente al mundo se manifiesta, en particular, en el eidetismo infantil y en el propio del hombre primitivo, así como también en el llamado tipo sinestésico (integrado orientado hacia afuera de Jaensch);

III.—El sustrato biológico de los mecanismos de extraversión parece encontrarse del lado del predominio de la vida vegetativa, en el sentido de la existencia de una estructura morfológico-funcional hipoevolucionada (ley del antagonismo ontogenético ponderal-morfológico de Viola, y ley de las dos constelaciones hormonales morfogenéticas antitéticas, formulada por Pende). Ahora, a estas conclusiones, que fluyen de la esfera de la psicología evolutiva y de la biotipología, agregaremos un cuarto punto:

IV.—El antagonismo caracterológico, en sentido estricto, debe comprenderse en función de un desplazamiento de lo experimentado por el hombre como íntimo, en correspondencia con su imagen del mundo.

III

Lejos de sustentar la idea de un *monismo caracterológico* —lo que estaría en contradicción con el sustrato psicosomático diferencial, dado en las diversidades morfológicas, constitucionales y temperamentales—, negamos, sin embargo, la existencia de un radical antagonismo que escinda el dinamismo espiritual, por lo menos tal como ha sido concebido hasta el presente. Si, para ejemplificar, aislamos las reacciones extremas del cicloide y esquizoide y por medio de una esquemática alquimia conceptual las trasladamos a la vida cultural, transformándolas en actitudes de *panteísmo* e *intimismo*, respectivamente, observaremos el siguiente fenómeno dialéctico: que dicho antagonismo conviértese, a su vez, en un continuo psicológico, a favor del cual las direcciones hacia adentro y hacia afuera vuelven sobre sí mismas, como un rayo luminoso que recorriese el universo para regresar finalmente a su fuente de origen. Pensamos, además, que la imagen de una dirección hacia adentro o hacia afuera es relativa al sistema de referencias valorativo empleado. Verbigracia: si se atiende al influjo configurador ejercido por el panteísmo sobre el vínculo humano, éste puede juzgarse como introversivo, ya que en él el nexo interindividual se mediatiza, se inhibe; al destacar, en cambio, la pura inme-

diatez panteísta con el mundo, observaremos que ella entraña una cabal extraversión. En otros términos: cabe realizar una inversión conceptual de los tipos * —sin negar, al hacerlo, la existencia de un primario dualismo de referencias al mundo— inversión en la que persiguiendo la continuidad, la coherencia de la estructura histórico-social propia de una determinada posición personal, se compruebe que ella puede acabar transformándose acaso en lo contrario de lo que nos pinta el ingenuo naturalismo caracterológico. Así, pues, en ciertos casos, la exaltación de la individualidad en el fondo quizás corresponde a una fuga, a una huída neurótica de sí mismo, tanto como la conducta hermética oculta, en algunas circunstancias, un sentimiento de honda afinidad entre el yo y el cosmos **. Similares compensaciones psicológicas se encontrarían al indagar en las distintas experiencias religiosas, en las relaciones del individuo con el estado, en las formas inmediatas de la sociabilidad.

La armonía de estos opuestos caracterológicos o, por lo menos, el nuevo sentido valedero para dicho antagonismo, se descubre al contemplarlo a la luz de la diversa índole de los vínculos humanos. En general, parecen coincidir los caracterólogos en atribuir una mayor estabilidad a las relaciones que establecen entre sí los sujetos introvertidos. Si interpretamos debidamente tal estabilidad, podremos llegar a observar que ella se corresponde con la actitud *mediata* ante el mundo. Expresándonos en otra forma: *a la inmediatez del vínculo interhumano corresponde la mediatización frente a la realidad exterior y, al contrario, la inmediatez propia de los nexos que nos enlazan con el mundo circundante, revela mediatización de las relaciones interindividuales* ***. Esto es, el antagonismo, el dualismo caracterológico, ya tan largamente analizado, al ser concebido a través de otra trama de relaciones, adquiere movilidad dialéctica adecuada a la posibilidad de comprenderlo por *variabilidades en el sentimiento de lo humano,* dadas en el oscilar entre las inmediatez y la mediatización del vínculo interindividual. De este modo, sin desembocar en un rígido antagonismo, se nos hace posible descubrir el signo histórico de las diver-

* Resulta muy significativo el que Jung confiese que no duda «que haya la posibilidad de considerar y clasificar las disposiciones desde otros puntos de vista» (*Tipos psicológicos*, Cap. XI).

** Acertadamente escribe J. Xirau: «En oposición a la pura objetividad de las «cosas» la vida interior es una realidad fuera de sí, pura virtualidad o referencia. Cuanto más estoy en mí, cuanto mayor es el volumen de mi vida espiritual, más vivo fuera de mí, entregado a las cosas y por las cosas. Las «cosas» viven encerradas en sí mismas, atadas a su nuda exterioridad» (*Amor y Mundo*, pág 193).

*** En la parte tercera, investigaremos sistemáticamente este grupo de conexiones espirituales.

sas modalidades de intro y extraversión. Pues, estableciendo las conexiones precedentes, puede encontrarse la unidad que enlace en un todo el carácter, la actitud del hombre ante el prójimo y frente al mundo. Investigando, además, las formas hacia las que tiende el humano anhelo de unificarse, de las que se deduce la cualidad propia del nexo directo o indirecto, dado en la relación hombre-mundo, acaso llegaríamos a conocer los desplazamientos de lo experimentado como íntimo, el ámbito singular de intimidad del esquizo o del ciclotímico. Por lo que Schreider está en lo cierto al decir —aun cuando no señale una tipología orientada hacia las peculiaridades del sentimiento de lo humano—, que en los estudios del carácter "quizá la noción de actitud frente al mundo debería ser reemplazada por la de actitud hacia sí mismo, ya que responde a algo más primordial".

No parece haberse intentado una investigación tipológica de los caracteres, orientada en el sentido de la experiencia de lo humano y de sus variaciones históricas. La clasificación psico-sociológica de Mikhailovski, por ejemplo, en *adaptados* e *inadaptados*, aun cuando intenta adecuar las reacciones individuales a momentos históricos singulares, encuéntrase limitada por la importancia extrema concedida a la estructura de la sociedad en que vive el individuo; limitada por no conferir fuerza configuradora a los contactos interindividuales. En otros términos: aunque Mikhailovski establece una conexión, por un lado entre la estructura simple, indiferenciada de una sociedad, y el desenvolvimiento armónico de las virtualidades personales, y, por otro, entre una comunidad diferenciada y el desarrollo unilateral del individuo, que aquélla condiciona en razón de su misma simplicidad, y ésta última en razón de su estructura compleja, no alcanza la comprensión de la historicidad de las formas de vida, puesto que no describe la trayectoria contraria, que va desde las peculiaridades individuales hasta el tipo de sociedad de ellas resultante. Por eso, su tipo ideal resulta ser un inadaptado, en continua lucha por la individualidad, lo cual señala el momento activo condicionado por la persona, en contraste con la pasividad que entraña el concebir el puro condicionamiento social de los tipos psicológicos. Pensamos que la más exacta caracterización de tipos psicosociales, sólo puede conseguirse merced a la síntesis metódica de la consideración histórica con la teoría que postula la génesis del ideal del hombre en una estructura particular de la convivencia.

Del mismo modo, la clasificación de las individualidades de A. Lazurski

se encuentra limitada, no sólo por su tendencia ahistórica, sino por la insuficiente consideración del sentido configurador de los contactos interhumanos. Y ello es así, aun cuando al desenvolver su idea de la "*adaptación activa de la individualidad al medio circundante*", afirma que toma la noción de "medio", tan ampliamente, que incluye las relaciones humanas y hasta "la vida espiritual del propio hombre" *. En fin, resulta insuficiente a pesar de que, en parte, concuerda con Dostoiewski al decir que la expresión más elevada de la individualidad no se manifiesta en la renuncia a ella, sino, por el contrario, en su afirmación, en el sentido de que la plenitud de lo íntimo se revela en la voluntad de entrega a los otros, voluntad que tiende a incorporar a los demás a la propia órbita de vida. Con todo, repetimos, tal experiencia de la autoentrega, de la necesidad de configurar otras vidas a través del presagio de lo universal en uno mismo, no alcanza la esfera de problemas que plantea la experiencia primordial del prójimo.

Fritz Künkel, ha desarrollado una *caracterología dialéctica*, de la cual en este lugar sólo diremos que coincide con nuestro planteamiento en más de un punto, limitándonos, por otra parte, a caracterizarla brevemente. Künkel concibe el carácter neurótico como una suerte de "inmovilización", de ser objeto. Porque, el hombre, sólo se encuentra determinado en la medida en que permanece en su condición de "objeto" y, por el contrario, como "sujeto", es libre. Para Künkel, "el sujeto que supera la neurosis, ya no es el individuo, sino el "nosotros". Consecuencia que se desprende del hecho de que el concepto de "nosotros" ocupa un lugar fundamental en su sistema. "La idea —dice— de que el nosismo primordial es una propiedad innata del carácter humano, constituye la base de la "caracterología dialéctica" **. En efecto, distingue dos disposiciones básicas, la una yoísta (asocial), y nosista (social), la otra. La "imagen primordial" del nosotros, su "arquetipo", es fundamental para la con-

* *Clasificación de las individualidades*, págs. 42, 45, 46 y 53, Madrid 1933. La clasificación caracterológica de este psicólogo ruso, particularmente por lo que respecta a la determinación de los niveles psíquicos, a la endopsíquica, concebida como la «dependencia interna recíproca de los elementos y funciones psíquicas», aseméjase, en cierto modo, al concepto de «integración» anímica de Jaensch. En efecto, la cualidad propia de dichos niveles está condicionada por la intensidad y mayor coherencia de la vida mental y por el grado de subordinación de los exorrasgos a los endorrasgos. Así en el nivel superior, la adaptación activa supone la tendencia a transformar el ambiente en función de sí mismo, de los ideales personales.

** *Del yo al nosotros*, págs. 51-61 y 154, Barcelona, 1940 Künkel advierte—lo que puede interpretarse como una voz de alarma dada ante el peligro de caer en lo que hemos denominado realismo ingenuo aplicado al estudio del carácter—, que «una actitud aparentemente nosista prueba ser sólo el lado exterior o máscara tras la cual se oculta una disposición yoísta fundamental.»

figuración y la vida de una comunidad. "La disposición que adopta el individuo —escribe— frente a los grupos de la realidad circundante, su actitud ante la familia, los camaradas, el estado y el pueblo, procede de la imagen de aquel "nosotros" interior que el hombre respectivo lleva consigo por doquiera, consciente o inconscientemente". Pero, a pesar de que para Fritz Künkel la "relación entre el "yo" y el "nosotros" constituye siempre la cuestión decisiva", nos parece que únicamente se limita a hipostasiar la idea del nosotros, al que contrapone el yo, escapándosele por entero el sentido de la *experiencia de lo humano* y la visión de la mutua "actualidad" personal que emana del hecho de establecer vínculos inmediatos con los otros.

IV

Nos detendremos ahora a resumir lo ya expuesto.

Sin negar la existencia de las dos direcciones psíquicas, hacia dentro y hacia afuera, afirmamos que ellas deben determinarse en la peculiaridad de la situación histórica concreta. Porque, tanto la intro como la extraversión poseen cierta duplicidad que les es inherente, en el sentido de que, por ejemplo, en algunos casos el amor a la naturaleza representa una compensación de la impotencia afectiva, del mismo modo como la impotencia para vibrar con lo natural puede condicionar la entrega subjetiva al prójimo. Dicha duplicidad, asociada a *cada* actitud, subordínase a la índole del objeto al que tiende la voluntad de unificación afectiva y espiritual. Es decir si ella se dirige primariamente hacia el mundo, tal enlace con el todo producirá la mediatez de las relaciones y, por lo tanto, la extraversión se exteriorizará, en rigor, como hermetismo frente al prójimo; en cambio, si el anhelo de unidad se endereza, verbigracia, al puro valor de lo humano, la inmediatez del contacto con el prójimo se manifestará, al contrario, como mediatización del contacto con el mundo, como objetividad. De este modo, llegamos a observar que la dicotomía tipológica más profunda y más amplia, quizás sería aquella que partiera del conocimiento de la índole primigenia de los nexos sociales, ya que, entre las posibilidades que ofrece el análisis tipológico en función de la inmediatez o mediatización de las relaciones humanas, está la de llegar a una síntesis entre carácter e imagen del mundo. Conseguido ello, importaría no sólo descubrir el condicionamiento de un sistema del mundo por un ca-

rácter determinado, sino, más bien, conocer el influjo ejercido por aquélla sobre éste, cosa que, generalmente, no se investiga.

Considerando, además, que el proceso merced al cual se actualiza el vínculo interhumano directo, inmediato, u orgánico, supone siempre la aprehensión del prójimo o del objeto en sí mismo, y que, al contrario, la mediatización indica que se establecen relaciones con el otro mediando su previa identificación con el objeto hacia el cual tiende la voluntad de unificarse, se nos hará comprensible entonces la antítesis que entraña cada actitud personal. Pues, de hecho, las diversas modalidades posibles de contacto interhumano manifiéstanse como lo opuesto al movimiento íntimo del alma: la silenciosa y hermética espera invernal del campesino, verdadero culto de los ritmos cósmicos, poblado de imágenes de terrestre fecundidad y, por ende, cabal extraversión, anima, no obstante, una conducta frente al prójimo caracterizada por el sordo aislamiento. Podrían citarse múltiples casos en los que aparece semejante vínculo antitético. Por sentir un individuo devoción al Estado o a un partido político, verbigracia, —objetividad, inmediatez—, establece vínculos mediatos, guiado por una cautelosa reserva frente al valor de la ajena individualidad, lo que equivale, en la esfera de lo humano, a una cabal introversión; al contrario, al buscar comunión con el otro sólo desde lo íntimo en ambos —movimiento hacia adentro, inmediatez del contacto—, erígese un mundo exterior dado en su plena objetividad —extraversión, mediatización ante el mundo—. Como vemos, la índole de los enlaces interhumanos sirve como método eurístico para determinar, tanto las tendencias de lo íntimo como el predominio y sentido de sus objetivaciones; es decir, sólo atendiendo al tipo de motivación descubriremos la verdadera dirección del dinamismo espiritual *.

* Recordaremos que Weininger desarrolló su caracterología de los sexos—lo que no siempre se advierte—en base a una diferenciación aplicada a las formas del vínculo afectivo-espiritual propias del hombre y la mujer, más significativas, en cierto modo, en el todo de sus ideas, que la distinción referente a las formas del pensamiento y la memoria femeninos. Sin emitir aquí un juicio tomaremos algunas de sus observaciones relativas a la experiencia de la individualidad. Según Weininger, para la mujer no constituye un problema el decidirse entre la soledad y la sociabilidad pues «una mujer no está nunca sola»; podrá estar sola, pero no solitaria; aun encontrándose sola vive en un estado de amalgama con los demas. Como la mujer no experimenta la singularidad de los individuos «jamás sufre a consecuencia de su proximidad». Incluso en la «compasión de sí misma», la mujer se «coloca en la misma línea que los otros, se hace objeto». No es extraño que negándole un profundo sentimiento de la individualidad, llegue Weininger a afirmar que «la mujer no puede amar» (*Sexo y carácter*, capítulo IX y XI)

Quede aquí dicho, por otra parte, que la idea de *inmediatez* que venimos desarrollando, en nada se asemeja al concepto de «connaturalidad del conocimiento» de Klages, así como tampoco al de «relación inmediata entre el alma y el mundo».

Volvamos a tratar una vez más de las objecciones que nos sugiere el estado actual de la caracterología. Vimos ya que el cordial verterse hacia el mundo exterior propio de la euforia ciclotímica, se relaciona, de algún modo, con una suerte de inestabilidad y fugacidad de los nexos sociales; en contraste con ello, puede observarse la mayor firmeza y hondura que distingue a los nexos que unen al esquizotímico e introvertido con los demás, a pesar de su tendencia autista. Ahora bien, si partimos de tal caracterización para admitir la existencia o no existencia de una actitud objetiva de referencia al mundo, deberemos reconocer que lo fugaz de las relaciones no indica más objetividad que la seguridad y constancia puesta en ellas; o reconocer que tanto la una como la otra entrañan por igual, ya sea afán de realidad o espíritu de desrealización. A esa inadecuación existente entre las denominaciones y las verdaderas referencias al objeto, la hemos calificado de ''realismo caracterológico ingenuo''. En resumen, diremos que *él finca en el hecho de considerar como objeto sólo el mundo exterior o el fenómeno físico, debiendo, en rigor, considerar como objetiva y diferencial únicamente la modalidad de la referencia intencional.* El desajuste evidénciase, particularmente, cuando el estudio de los tipos humanos se desenvuelve en base a la discriminación de los diversos estratos objetivos que afloran ante las distintas preferencias valorativas. En este sentido, Spranger está en lo justo al considerar que no debe verse en la ''realidad'' algo unívoco, sino cambiante, al extremo que ''podría escribirse una historia de la conciencia de la realidad''. Este interferir de diversos planos de referencia se pone de relieve al comparar entre sí a las descripciones de caracteres y formas de vida animados por la distinción de ''clases de valor'' y a las determinaciones psicológicas concebidas a través del naturalismo ingenuo. Así, por ejemplo, al referirse al pensar introvertido, Jung habla de su ''extraordinaria indigencia de hechos objetivos'' y al describir Spranger el *homo theoreticus* nos dice que ''*la legitimidad objetiva* es su único fin''; por lo que toca a su conducta práctica, agrega más adelante: ''Se ha convertido íntegramente, por decirlo así, en objetividad, en necesidad, en validez universal, en lógica aplicada'' *. Vemos, pues, que tales notas psicológicas se contraponen, aun cuando el introvertido y el hombre teórico no puedan asimilarse, cabalmente, el uno al otro. Dicha desarmonía corresponde, por cierto, a algo

* *Formas de vida*, pág. 142, Madrid, 1935.

más hondo que a un equívoco juego con el término objeto, a pesar de que en Jung y Spranger, claro está, lo objetivo es tomado en distintos sentidos.

Naturalmente, no podemos ocuparnos en este trabajo de los tipos ideales de Spranger. Al hacer una ligera mención de sus ideas sólo nos guió el querer poner de relieve la necesidad de desarrollar lo que hemos denominado una *gnoseocaracterología*. En efecto, el hecho de que la concordancia existente entre las diversas clasificaciones del hombre, susceptible de ser observada desde las determinaciones somáticas hasta las puramente espirituales, se desvanezca al perseguir la coincidencia con una tipología orientada hacia la diferenciación de los tipos según la especial zona de valor captada, descúbrenos una lamentable limitación. Por eso, nuestro estudio, relativo al *sentimiento de lo humano* en general, pero referido, en sus manifestaciones singulares, a la experiencia americana de lo humano, representa, en uno de sus aspectos, un intento para superar los falsos dualismos de la caracterología actual y las grietas que se abren entre los diferentes estratos de "realidad" que discrimina el psicólogo.

V

Tan pronto como la investigación de los tipos humanos abandona el plano de las clasificaciones puramente somáticas, debe inclinarse a la consideración social e histórica de los caracteres psíquicos, ya que el antagonismo, dado en la experiencia individual, entre opuestas direcciones anímicas, se encuentra en parte configurado por una singular concepción de la vida. En tales consideraciones tendría cabida la investigación de los desplazamientos históricos de lo experimentado por el hombre como íntimo, en contraste con la ingenuidad naturalista de las tipologías ya mencionadas. En la caracterología actual encontramos algo semejante a lo que Scheler objeta a la teoría del conocimiento, esto es: el tener como ídolo una constante idea del mundo natural al hombre *. Cuando este filósofo afirma, además, que "la diversidad en la imagen del mundo penetra hasta las *estructuras mismas* categoriales de lo dado", apunta, en cierto modo, hacia lo que nosotros hemos caracterizado como pragmatismo o realismo ingenuo aplicado al estudio de la individualidad humana. La unión de caracterología e historia está, pues, lejos de ser una espe-

* *Sociología del saber*, «Las formas de la idea del mundo».

culación que, con disimulo, evita el problema que justifica su existencia como ciencia.

K. Jaspers considera necesario para el progreso de la psicopatología el tener conciencia de las condiciones históricas en que se desenvuelve la individualidad: "El alma humana —escribe— no es siempre idéntica a sí misma, y se altera ella misma —quizás— ya en los intervalos de las épocas históricas. Más aún: la vida psíquica depende en un grado extraordinario de la tradición del nivel general de cultura, y aun de la naturaleza de este ambiente cultural" *. Las "epidemias psicológicas" de la Edad Media, en sus varias formas, constituyen un buen ejemplo en apoyo de la afirmación precedente. El mismo Jaspers aplica dicho criterio al relativizar el *contenido* mismo y las formas de las psicosis, cuyas formaciones imaginales dependerían de las condiciones intelectuales del grupo de que se trate (los aparatos técnicos sustituyen, por ejemplo, a los animales en las representaciones alucinatorias). Y no es menos importante el hecho de que el influjo de las enfermedades mentales ejercido sobre la configuración de la comunidad, ha variado también, ya que en la sociedad actual, la esquizofrenia, verbigracia, y en general las enfermedades mentales que aislan al individuo del mundo exterior, no contribuyen a la formación de relatos místicos o de creencias mágicas **.

De la consideración de los tipos de personalidad normal y patológica como históricamente condicionados, y de las formas de reaccionar a ellos coordinadas, surge una objeción fundamental dirigida al dualismo caracterológico y, en particular, al que mal disimula su desvalorización de la modalidad esquizotímica o introversiva de comportamiento ***. La acti-

* *Op cit.*, página 561.

** Fritz Künkel corrobora estas ideas al observar una verdadera evolución de la sintomatología histérica. «La «histeria clásica» —escribe— la enfermedad de los grandes accesos y de las escenas dramátcas, se ha vuelto bastante rara. Mas no por ello ha disminuído quizá el número de los caracteres histéricos. Sólo han cambiado algo los medios de los cuales se sirven los pacientes...» (*Op. cit.*' página 118). Por tal motivo, el antropólogo Franz Boas, juzga errónea la comparación entre formas de psicosis y vida primitiva, dado que la historicidad de los procesos anímicos morbosos revela el artificio que supone describir tales estados como afines. Pero, oigamos al propio Boas: «La manifestación de las perturbaciones mentales depende necesariamente de la cultura en que vive la gente y debe ser de gran valor para el psiquiatra estudiar la expresión de formas de psicosis en diferentes culturas, pero el intento de parangonar formas de vida primitiva sana con las de perturbaciones en nuestra civilización no se basa en analogía tangible alguna. La jactancia y comportamiento megalomaníacos de los indios de la costa noroeste no los lleva a conducirse como un insano megalomaníaco, sino que su cultura probablemente da una forma particular a este tipo de insania.»

*** Desde este punto, volvamos la mirada al pasado. Ya Federico Schiller en quien tanto Jung como Jaensch ven, en aspectos esenciales, un genial antecesor de sus respectivas clasificaciones psicológicas , combatió toda valoración de uno de los extremos de lo que denomina «un anta-

vidad creadora en un medio histórico determinado no sería posible, en rigor, contando únicamente con tipos humanos semejantes a los que describe Kretschmer. O, por el contrario, si nos atenemos al gran número de personalidades que nuestro psiquiatra, por su condición de rígidos fanáticos, coloca al margen de lo real, verificaremos el hecho paradójico de que las mentalidades esquizotímicas son las que más poderosamente ejercen su influjo en el mundo histórico. Vemos, una vez más, cómo es necesario superar el desajuste que escinde las direcciones de lo íntimo, ya que tan pronto como proyectamos las tipificaciones psicológicas a la realidad en que se efectúa la acción, tórnase evidente su falsedad. Porque, la reducción a lo anormal oculta lo vano de todo dualismo caracterológico insuficientemente fundado en el influjo histórico de las motivaciones ideales y reales. A menudo, dicha proyección a lo patológico no representa un acentuar desmesuradamente disposiciones psicológicas normales, sino, más bien, el recurrir a diposiciones primitivamente alteradas, cualitativamente diversas.

VI

Como un ejemplo de las fecundas posibilidades que entraña el intento de unificar las múltiples determinaciones tipológicas, pondremos fin a este capítulo destacando la unidad de sentido que aproxima a las manifestaciones de lo biológico y de lo histórico, en el caso concreto de la existencia de ciertos vínculos entre las correlaciones psicosomáticas y el espíritu de lo trágico. En verdad, las determinaciones caracterológicas aludidas poseen un doble sentido: de un lado apuntan hacia la constancia de su paralelismo entre lo anímico y lo corpóreo, y, de otro, hacia la historicidad de lo humano *.

gonismo psicológico muy curioso». El contraste dado entre el tipo *realista* y el *idealista* le parece tan antiguo como la cultura misma, por lo que piensa que sólo con la desaparición de ella podría resolverse la tensión diferencial entre dichas actitudes. Y luego, nos previene de que realista e idealista son «nombres a los cuales no ha de asociarse el sentido favorable o despectivo que suelen tener en metafísica». Más aun. En una nota al pie de página de su *Poesía ingenua y poesía sentimental*, Schiller insiste en que con esa clasificación no se propone «dar motivo a que se elija entre lo uno y lo otro favoreciendo así lo uno con exclusión de lo otro.» Finalmente, concluye diciendo que «un alto grado de verdad humana es compatible con ambos...»

* La tipología reflexológica de Pavlov se encuentra muy lejos de poder establecer un nexo, por un lado entre los tipos de sistema nervioso a través de las cuales se presenta el antagonismo entre excitación e inhibición, y los procesos psicológicos por otro No obstante, Pavlov pensaba que había superado la clasificación estática de Kretschmer y consideraba a ésta como «inadecuada» frente al plano dinámico por él elegido al aten-

La pregunta, que legítimamente puede formularse el biólogo, relativa al significado que entrañan las diversas polaridades constitucionales para la vida social del hombre, en cierto modo, sólo puede responderla la investigación histórica. Porque únicamente cuando un hábito físico se traduce, por ejemplo, en términos de acentuada tendencia a la vida interior o a la cordial comunicación con todo lo existente, o bien, cuando se lleva hasta las manifestaciones concretas de místico recogimiento o de política extraversión, y sólo entonces, el substrato biológico revela el sentido de sus oposiciones en la dialéctica síntesis que ofrece el devenir. En el conocimiento del significado social de las disposiciónes individuales, aún impera el atomismo psicológico, ya que para el tipólogo permanecen sin integrarse, aisladas, las distintas formas del comportamiento personal. Quiere decirse que, a pesar de ser concebida la disposición individual como fundamento de una conducta históricamente determinada, no se describe a las diversas constituciones como realizándose las unas en función de las otras. *Surge, de este modo, la necesidad de ir, por decirlo así, camino de cierta desubstancialización de los tipos a favor de su creciente interacción espiritual.*

Verdad es que, entre este aislamiento de las reacciones caracterológicas y su cabal integración en la esfera del dinamismo histórico concreto ubícase una actitud indagadora intermedia, la que, si bien supera la descripción aislada de las peculiaridades individuales, no consigue incorporarlas plenamente al curso del acontecer social. Tal es el caso de Platón cuando, en *La República*, erige los estamentos de su estado ideal en base de las disposiciones individuales. Llega a establecer conexiones entre un carácter individual, un tipo de conducta política y un tipo de gobierno,

der al curso de los procesos nerviosos para realizar las investigaciones tipológicas. De hecho permanece ignorado el tránsito desde la inespecificidad del estímulo necesario a la excitación—lo que constituye uno de los aspectos más significativos de la teoría fisiológica de la interacción desarrollada por este fisiólogo ruso— , hasta el aspecto psicológico del comportamiento. En este sentido, Paul Schilder está en lo cierto al decir que aun cuando el estudio de los reflejos condicionados «puede dilucidar las relaciones cerebrales de la situación neurótica... debemos recurrir a nuestros conocimientos psicológicos para comprender dichos reflejos.» Por lo que respecta a la crítica hecha por Pavlov a Kretschmer, véase la obra de Y. P. Frolov *La actividad cerebral*, pp. 187-196, Buenos Aires, 1942, y acerca de los tipos fundamentales de temperamentos descritos en los perros por Pavlov, consúltese *Los reflejos condicionados*, págs. 295, 297 y ss., Madrid 1929. Resulta interesante comprobar que en ese lugar Pavlov distingue, aunque declarándolos provisorios, dos temperamentos extremos: un tipo de perro en el que domina el proceso de excitación, y el opuesto en el que domina el de inhibición. Así, pues, en su tipología reflexológica, también recurre a la determinación de estruturas fisiológicas polares.

como lo hace, por ejemplo, cuando relaciona el gobierno tiránico y el carácter tiránico. Mas, sucede que los estamentos quedan determinados por la proyección en ellos de sólo una de las tres partes que Platón distingue en el alma del individuo. Es decir, que si, de un lado, Platón convierte a los estratos que discrimina en la comunidad en función de una parte del alma, con lo que integra socialmente una disposición individual, empobrece y limita, de otro, las formas de vida que permanecen atenidas, por necesidad de su naturaleza, a un estamento determinado *. Claro está que, al considerar dicha estratificación del Estado sólo como una metáfora alusiva al hombre intuído en su totalidad, la armonía de los tres estamentos del estado ideal corresponde entonces al equilibrio interior, con lo que se desvanece la limitación que entraña el hecho de hipostasiar un temple individual en un estrato social. Vemos, pues, que Platón sólo en parte integró históricamente sus tipos, ya que su Estado, en rigor, es el hombre **.

Continuando por este camino, animados por el espíritu que guía las conexiones perseguidas por Platón entre complexión personal y tipo de sociedad, diremos que el conocimiento histórico no sólo puede hacer luz sobre el biopsicológico, sino que, además, puede servirle de regulador de la veracidad de sus afirmaciones. Es así como las clasificaciones psicológicas revelan su artificio al ser llevadas hasta sus últimas consecuencias, ya que entonces se pone de manifiesto cómo, en función de ellas, imaginadas como el substrato de lo social, no sería concebible —ni posible— la acción creadora. Considerando las limitaciones impuestas por el objeto central de esta investigación, nos serviremos de un solo ejemplo, revelador de un caso

* Pablo Natorp, se ha referido a esta «discordancia de la teoría platónica y a los «hombres mutilados» que produciría un estado constituído por clases decantadas de tal manera. A ello cabe observar que la supuesta discordancia, se desvanece, tan pronto como se atiende a la idea del hombre, encubierta por la imagen de su estado, carente de unidad interior auténticamente fundada, como el mismo Natorp piensa. León Robin, también trata de este aspecto de la filosofía de Platón en su obra *La moral antigua*, Cap. II.

** «Platón nos pidió que le acompañásemos a descubrir el estado, y hemos descubierto en vez de ello el hombre», escribe Jaeger (*Paideia*, t. II, pág. 432, México, 1944). Acerca de la relación entre tipos de constitución política y carácter véase en el mismo volumen págs. 390 y ss. Jaeger piensa que lo que le interesa fundamentalmente a Platón en el estudio comparativo de las constituciones es el captar las diferencias «típicas de estructura del hombre individual en cada una de las distintas formas de estado» (página 400). Alois Dempf dice que Platón «ha percibido con plena claridad el fundamento en que se basa la unidad de la cultura, y ha penetrado también su ley antropológica». Pero, aunque Platón advirtió que la «*diferenciabilidad antropológica y caracterológica del hombre* es el origen de la formación típica de estamentos», Dempf piensa que «una nueva antropología debiera elaborar una doctrina menos griega de las facultades fundamentales específicas humanas», *Op. cit.*, pág. 189.

típico de desarmonía entre el enfoque psicosomático y el histórico: aludimos al espíritu de lo trágico *.

Al describir Kretschmer el temperamento propio de los artistas esquizotímicos, opina que un poeta trágico es ''inimaginable'' si no posee los caracteres que acompañan a la personalidad esquizoídia. Por lo que toca a la estructura técnica y a la concepción misma de las obras de este género, Kretschmer señala en ellas un peculiar antagonismo estilístico. Trátase de la manifiesta oposición existente en la poesía trágica entre el humor, entendido como una desmesurada vivacidad expresiva, y la proclividad a lo patético. Tal dilema, característico del arte dramático, encierra para Kretschmer una profunda significación biológica, no analizada hasta ahora de manera satisfactoria. Cuando el elemento del humor eufórico llega a ser un factor autónomo —como para Kretschmer acontecería en Shakespeare— la armonía de la tragedia encuéntrase amenazada; en cambio, cuando lo humorístico y lo real faltan por completo, la tragedia, particularmente la francesa, ''cuaja en una suerte de matemática sentimental'', cabalmente esquizoídia. Y piensa que sólo al ser mirado desde este punto de vista biológico, se esclarece el problema estético del antagonismo que engendra la discordia entre la inspiración vivaz, humorística, realista y el patetismo propio de lo trágico **.

Sin duda que tales reflexiones no se encuentran desposeídas de verdad. Pero, como no es nuestro propósito el de indagar en la peculiar estética del arte dramático, aquí sólo nos importa verificar el hecho siguiente: que si la tragedia es inimaginable sin la existencia del temperamento esquizotímico, no es menos cierto —alejándonos ahora de lo biológico para alcanzar hasta lo histórico— que tampoco es concebible sin una honda experiencia de la individuación, sin personalismo. Por ello lo trágico no armoniza con ciertas formas de mentalidad panteísta. Expliquemos ahora el significado de este nexo aparentemente violento y como retorcido. Para

* A pesar de que Huizinga afirma que la historia es morfología y no psicología, considera posible el acercamiento entre ambas ciencias. Descubre, en las doctrinas de Kretschmer, tal posibilidad de enlace metodológico. Sin embargo, el modo como Kretschmer aplica sus tipos psicológicos a las grandes individualidades históricas, lo llena de dudas acerca de su utilidad para el conocimiento del pasado. Consúltese su estudio *Problemas de Historia de la Cultura*, IV, 2.

** En este punto, es importante recordar que Sheldon afirma que el objetivo de la psicología constitucional, por lo que al individuo se refiere, es la antítesis directa de todo «fatalismo». Consecuentemente, piensa Sheldon que se trata de comprender y desarrollar a todo individuo «*según las mejores potencialidades de su propia naturaleza,*» protegiéndolo de la fatal frustración de una falsa persona y de falsas ambiciones. «Esto—concluye—no es fatalismo, sino naturalismo», *The varieties of Temperament*, págs. 435 a 438, New York, 1942.

un estoico, por ejemplo, que cultiva su capacidad de autodominio y resignación ante las contradicciones de la existencia, no existe el conflicto trágico. La voluntad de unificarse con la norma suprema que rige el curso del acontecer universal, es por completo ajena e incompatible con la experiencia de lo trágico. Y si aceptamos, como hipótesis de trabajo, la realidad de una relación entre la tendencia "autista" y la poesía trágica, veremos surgir toda una serie de significativas conexiones que, entre otros aspectos, nos harán comprensible su inexistencia a través de largos períodos históricos *.

De tal conjunto de conexiones espirituales aislaremos especialmente lo que atañe a la diversa modalidad de los contactos interpersonales. Si la mentalidad panteísta, verbigracia, excluye el espíritu trágico y el conflicto personal, la situación trágico-dramática, supone, en cambio, una acentuación del vínculo humano singular, inmediato, una agudización del conflicto frente al prójimo, en contraste con el cultivo del sentimiento de inmediatez propio de la voluntad de unificarse con el todo. Así, pues, existe un nexo estructural dado entre la manera como es experimentada la individuación, la interioridad, y el espíritu de lo trágico. Por eso que Hegel al denominar a la concepción india del universo "panteísmo de la representación o de la fantasía", atiende preferentemente al hecho de la "unión de la existencia externa y de la intimidad . . . que todavía no ha sido escindida por el intelecto". De este modo, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, expone que, si bien entre los indios existe un mundo de la representación, una interioridad, éste no es sino "una tosca unión de los dos extremos: de lo exterior y lo interior". En consecuencia, para Hegel el indio carece de la visión de lo singular y de lo ín-

* Gilbert Murray, en su *Esquilo*, considera a la tragedia como una expresión griega de arte. «En el drama hindú—dice—, el final desdichado está virtualmente prohibido. Presuntamente, sería un mal augurio. Los dramas chinos y japoneses giran en torno a farsas, romances, o largos relatos de aventuras históricas, pero hasta donde pueden revelarlo las investigaciones de un profano, carecen de tragedia. Se trata de una invención griega . . . », pág. 22, Buenos Aires, 1943.

Parece existir cierta relación entre el conflicto de la razón y la fe, y el espíritu de lo trágico. «El «rasgo trágico» inherente a la mentalidad occidental—escribe Bogumil Jasinowski—está vinculado al conflicto entre el conocimiento y la fe. Aquella vinculación se hace quizás más comprensible al tomar en consideración que la espiritualidad hindú, tan diferente de la nuestra, tiene esto de particular: el que le es ajena hasta la categoría misma ético-estética de lo trágico, la cual, por supuesto, desempeña un papel importantísimo en nuestra vida espiritual», *El conflicto entre la razón y la fe*, pág. 37, Varsovia, 1921. También Scheler, bien que siguiendo otro curso de pensamientos, considera que el panteísmo «*niega* la esencia de lo trágico», *Etica*, Sección sexta, Cap. II.

En fin, por lo que respecta a la cultura islámica el drama tampoco se desarrolló en ella. Porque «el fatalismo—así se lo explica Burckhardt—hace que sea imposible derivar el destino del cruzamiento de las pasiones y las pretensiones» (*Reflexiones sobre la Historia Universal*, Cap. III).

timo, justamente porque aún no se ha operado en él la separación entre el sujeto y los objetos.

Volviendo ahora al fenómeno de lo trágico, podremos observar, en la dramaturgia de Shakespeare, por ejemplo, el despliegue de un hondo sentido para captar las "oposiciones cósmicas", como dice Croce *, unido a la actualización poética de la experiencia infinitamente aguda de la individualidad frente a la cual erígese la visión de lo infinito. Por su parte, Nietzsche también reconoce en la tragedia griega "una contradicción de estilo decisiva" entre la lírica dionisíaca del coro y el mundo apolíneo de la escena. Pero, aun cuando para este filósofo el desarrollo del arte va unido a dicha duplicidad de lo *apolíneo y lo dionisíaco*, y por ello puede lo dionisíaco objetivarse en lo apolíneo, la claridad de lo trágico, su transparencia, le parecen estar en relación con lo apolíneo, con el *principium individuationis*: "hemos de entender la tragedia griega como el coro dionisíaco que se descarga siempre de nuevo en el mundo apolíneo de imágenes". De ahí que en su obra *El origen de la tragedia*, afirma que entre los "misterios de la tragedia" se encuentra "la consideración de la individualidad como el fundamento primitivo del mal", en contraste con la alegría propia de la identificación dionisíaca del hombre con la naturaleza.

Imaginándonos colocados, por un instante, ante la alternativa metódica de optar por la condicionalidad psicosomática de lo trágico (según la cual sólo hay tragedia donde se actualiza una trama anímica esquizoídia), o por la condicionalidad histórica (de la que puede concluirse que para el estoico y el panteísta carece de realidad el conflicto trágico), nos decidiríamos por esta última como instancia hermenéutica, ya que ella abre el camino a una comprensión acorde con el sentido de la totalidad. En efecto, la actitud conflictual, siempre existente en el hombre, nos aparecerá entonces subordinada a la imagen del mundo. El temperamento esquizotímico se manifestará, de esta manera, en la propensión a establecer vínculos individuales, en tanto que por su proclividad a lo antitético, dado como oposición trágica entre el curso de la vida individual y el devenir del mundo circundante, experimentará la mediatización frente al mundo y el anhelo de individualizar el instante vivido. En ello finca, justamente, uno de los aspectos del conflicto. Vemos, pues, que los factores de este doble

* *Shakespeare*, Cap. II. Croce piensa que el poeta inglés no sólo se encuentra al margen del cristianismo, ya sea en su forma de protestantismo o de catolicismo, «sino de toda fe trascendente y teológica». Del mismo modo, juzga como arbitrario el calificar entre otros muchos encasillamientos a la «filosofía» de Shakespeare como «panteísta».

condicionamiento, por la disposición individual y por la peculiaridad del momento histórico, sólo armonizan merced a la síntesis operada por un principio antropológico más amplio. Así, por ejemplo, a quien posea la tendencia a aprehender al prójimo en sí mismo, independientemente de cualquiera relativización valorativa, y con independencia, también, de una previa identificación del otro con un tercero, se le abrirá la posibilidad de vivir un conflicto trágico. Mas, si para ello puede ser indiferente la existencia o inexistencia de un temple esquizoide, resultará una condición necesaria, por ejemplo, el *no* ser panteísta. Es decir, subordinamos el ritmo de las incompatibilidades íntimas a la concepción de la vida, a la posición frente al mundo, al sentimiento de lo humano, lo que de ninguna manera excluye el influjo, por decirlo así, de la "constante esquizotímica", claro está que determinando reacciones distintas al operar sobre conexiones y tramas espirituales también diversas. En otros términos: puede darse una actitud panteísta que evite lo trágico y poseerse, al propio tiempo, una complexión esquizoide. De donde la primigeneidad de ciertos vínculos entre hombre y mundo. Es por ello que en la convivencia inmediata descubrimos sentimientos estoicos que orillan todo conflicto, independientemente de la estructura individual psicosomática *.

Y a la inversa. Si —como ya lo dejamos dicho— el conocimiento histórico puede servir para regular el alcance de las afirmaciones relativas al hombre originadas en la esfera biológica, partiendo desde ésta resulta fecundo, asimismo, exigir la no contradicción con las determinaciones propias de las ciencias del espíritu, en cuanto ellas son proyectadas sobre la vida inmediata. Es lo que el biotipólogo podría exigir a la teoría de las concepciones del mundo, por ejemplo, a los tipos de visión distinguidos por Dilthey. Contemplaríamos, operando con semejante método, las transformaciones que experimenta la visión última de los fenómenos, al ser "reducida" de la escala histórica, adecuada a la historia del pensamiento, al comportamiento, a la conducta social, a la convivencia inmediatos. Acaso se observen entonces absurdas deformaciones de la imagen del ser in-

* En su ensayo *Zum Phänomen des Tragischen*, Max Scheler se ha referido a las condiciones que hacen posible la tragedia, partiendo de supuestos que en algún punto, se tocan con los aquí expuestos. Piensa que en cualquier parte que se represente al hombre como configurado por el medio o, por el contrario, como definitivamente libre frente a las acciones que le conducen a la catástrofe, no existe lugar para la tragedia. «Por eso—escribe—, ni el naturalismo y determinismo, ni la doctrina racionalista sobre la «libertad de la voluntad humana», no limitada por sucesos naturales, son concepciones que posibiliten la comprensión de lo trágico»; «...no hay en ellas posibilidades para «necesidades esenciales» que sobrepasen los factores naturales y la libre elección» Véase el volumen *Vom Umsturz der Werte*, pág. 254, Leipzig, 1923.

dividual, con lo que se verificará la falta de sentido de totalidad y coherencia de los principios de ordenación histórico-culturales. Dilthey mismo, que distingue tres tipos de visión del mundo: el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo, nos autoriza a ello al decir que las ideas del mundo no son productos del pensamiento ni surgen de la pura voluntad de conocer, sino que "brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica". Del mismo modo, la antinomia diltheyana dada entre la existencia de una "naturaleza humana común" y el "conocimiento de la relatividad de toda forma de vida histórica", señala también la urgencia científica de regular recíprocamente las determinaciones tipológicas. Para ello sería necesario partir desde la investigación del sentido de lo psicosomático hasta alcanzar, pasando antes por lo puramente psicológico, a establecer la continuidad con lo histórico-cultural.

Quede aquí sólo insinuada la posibilidad de investigar cuál es la reducción natural aplicable a la tipificación histórica de Dilthey y dónde podría encontrarse —dejando a un lado todo formalismo— el eslabón que, uniendo los tipos psicológicos y los tipos de visión del mundo resulte capaz de elevar, al propio tiempo, el conocimiento de la dirección psicológica hacia adentro y hacia afuera hasta las formas de la sensibilidad histórica en su diversidad.

VII

Deberíamos preguntarnos, finalmente, por lo que nuestra época considera como objetivo y subjetivo, como dirección hacia adentro y hacia afuera. O, mejor aún, deberíamos indagar de qué lado se encuentra en el hombre moderno y bajo qué envolturas aparece, lo subjetivo, siempre decadente y lo creador, siempre objetivo, como piensa Goethe, para quien "toda aspiración fuerte va de dentro a fuera, del alma al mundo···" *. Juzgaremos, acaso, como objetividad, como extraversión, la avalancha irracionalista del hombre actual. Al contrario. Cuánto de subjetividad, en sentido peyorativo, de fuga de sí, no revela la propensión a masificarse que evidencia el individuo de nuestro tiempo. Cuánta incapacidad para amar,

* J. P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, T. I., Madrid, 1920. Sobre el concepto de objetividad y naturaleza en Goethe, véase mi artículo *Goethe y Spinoza*, en la revista «Babel». N.º 52, 1949, Santiago de Chile.

para vincularse a los demás, no denota su fuga colectiva. Ello explica el sentimiento de soledad que se infiltra en el alma del hombre actual, no obstante su participación en partidos y su vivir sumergido en la marea colectiva. Soledad, a pesar de la actividad desplegada, porque ésta, en innumerables situaciones, únicamente responde a una huída compensatoria de la inestabilidad interior, del desorden íntimo. De este modo, la aparente extraversión resulta ser impotencia para aspirar a la verdadera objetividad, lo que de hecho equivale a permanecer preso en la obscuridad interior.

Las modernas investigaciones inspiradas en la psicología analítica, por ejemplo los estudios de Karen Horney * y Erich Fromm **, acerca de la índole de la personalidad neurótica del hombre de nuestra época, revelan no sólo la tendencia de la psiquiatría a desvalorizar el sustrato fisiológico a favor del cultural, la propensión a relativizar históricamente el concepto de lo normal, sino que nos descubren la búsqueda afanosa de una oculta relación entre cultura y neurosis. Así, la mencionada escritora nos dice que "uno de los rasgos predominantes de los neuróticos de nuestro tiempo es su excesiva dependencia de la aprobación o el cariño del prójimo". A ello se une la fácil y pronta reacción de hostilidad característica del hombre actual, reprimida a menudo por el temor a perder el afecto de los otros. Pero, aun cuando Karen Horney rechaza, en parte, las interpretaciones de Freud por lo que respecta a las condiciones que hacen posible las neurosis combatiendo, particularmente, su concepción implícita de una naturaleza humana constante y biológicamente determinada, y aboga, en cambio, por la interpretación cultural de las neurosis, consideramos su punto de vista como limitado. Pues, al concebir las mecánicas interacciones operantes entre la hostilidad y la angustia, y entre ésta y su temor asociado a los impulsos reprimidos, como mecanismos esenciales del dinamismo propio de las neurosis, apenas deja aflorar una faceta del problema. Lo mismo sucede cuando dicha autora se refiere a la necesidad de afecto, a la incapacidad de permanecer solo, al terror a la soledad que acosa al norteamericano, reacciones que por igual, concibe como angustia neurótica, como vehemente busca de afecto. Por último, aun cuando coincidimos con su criterio cultural aplicado a la interpretación de los síntomas

* *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, págs. 51, 105, 125, 129, 136, 296, 299. Buenos Aires, 1946.

** *El miedo a la libertad*, págs. 25 a 40, Buenos Aires, 1947. Véase particularmente su interpretación histórico-social del carácter y de la naturaleza humana en general.

neuróticos, nos separamos de su planteamiento en cuanto procura explicar y singularizar las condiciones que juzga como responsables de las formaciones neurósicas actuales. Distingue cuatro factores motivadores: el sentido de la competencia, la hostilidad potencial entre los semejantes, los temores engendrados ante la posible hostilidad de los otros y la disminución del autoaprecio. Toda esta trama de vínculos interpersonales daría "por resultado psicológico el sentimiento de aislamiento personal" *.

VIII

Aislamiento, soledad, necesidad de prójimo, fuga de sí mismo: he aquí una encrucijada de actitudes humanas de la que debe partirse para llegar a comprender los problemas anímicos que afectan al hombre actual y, particularmente, al americano; pero, ello solamente será fecundo a condición de aproximarse al estudio de tales posiciones por un cauce más hondo que el seguido por el psicoanálisis. Aludimos a nuestro método, que investiga la experiencia primigenia del prójimo y el sentimiento de lo humano. De poco sirve acuñar el concepto de "significado cultural de las neurosis", si el individuo aparece dado como un ente pasivo frente a las condiciones que determinan o hacen posible la reacción neurótica.

* Margaret Mead ha realizado un estudio antropológico de las adolescentes de Samoa, en el que muestra cómo las diferencias culturales condicionan la forma y curso de la adolescencia fijando, con ello, límites a la primacía del condicionamiento fisiológico de la psicología juvenil. En consecuencia, afirma que «los ritmos culturales son más fuertes y coercitivos que los fisiológicos y los cubren y deforman», *Adolescencia y cultura en Samoa*, Buenos Aires, 1946. En su obra *Sexo y temperamento* (Buenos Aires, 1947), insiste en el mismo criterio, sólo que aplicándolo a la psicología diferencial de los sexos. En efecto, llega a la conclusión de que los rasgos de la personalidad llamados masculinos o femeninos, no se encuentran específicamente ligados al sexo, sino que a condicionamientos de naturaleza histórica. Piensa que a través de la evolución cultural son elegidos algunos rasgos psíquicos latentes en la personalidad humana, los que acaban considerándose como propios de uno u otro sexo, o bien de la comunidad toda. De lo cual deduce la historicidad del fenómeno de inadaptación del individuo, ya que el inadaptado, sólo aparece en cuanto su tipo de personalidad se contrapone a los rasgos del caracter considerados como valiosos por la cultura en que vive. Pero, a pesar de considerar como *supuesta* la «congruencia establecida entre la base fisiológica del sexo y las características emocionales», no se decide a tocar la fenomenología del sentimiento de lo humano. Verdad es que asigna especial significación a las identificaciones de niño con uno de sus padres; pero, Margaret Mead piensa que la identificación con un progenitor del sexo opuesto acontece, antes por una afinidad de temperamento que por una acentuación de los vínculos afectivos intensamente deseada. De este modo, «la identificación a través del temperamento», no consigue revelarnos el sentido de la variabilidad de la experiencia de lo humano. Por el vacío anotado, no puede constituir una superación de los antagonismos y múltiples tipos de inadaptaciones sociales, la idea de una posible actualización cultural de los innumerables temperamentos que oculta la personalidad humana.

Con frecuencia se habla del americano como de un introvertido, remontándose para ello hasta un originario hermetismo anímico propio de todo lo indígena. Sin embargo, atendiendo a los términos con que tal postura íntima ha sido descrita, dicha caracterización no resulta ni más ni menos valiosa que la mención de la euforia del negro para la comprensión de éste, ya que, en veces, ésta sólo representa una mera excitabilidad sin contenido. Por eso nos aventuramos en esta incursión por el campo de la psicología caracterológica, para llamar la atención sobre el hecho de que no podremos comprender una serie de manifestaciones psíquicas sin antes poner en claro el sentido de conceptos tales como intimidad, dirección hacia adentro y hacia afuera del dinamismo espiritual; y, sobre todo, mientras no se repare, tanto como en los continuos desplazamientos de lo experimentado por el hombre como íntimo, en las primordiales relaciones existentes entre sentimiento de lo humano y concepción del mundo.

Estamos, pues, lejos de ver en el peculiar ritmo de interiorización del americano, una actitud contemplativa que le conduzca al olvido de sí mismo o a sumergirse en la naturaleza viviente. Por el contrario, no obstante la forma negativa de manifestarse, su aislamiento no obedece al artificio psicológico de ningún mecanismo compensatorio, sino que entraña la más potente afirmación de su ideal del hombre. La incapacidad contemplativa, el opresor sentimiento que le invade frente a la naturaleza, la desarmonía existente entre el curso de lo íntimo y la visión del paisaje y el mundo, aun cuando responda a su interna discontinuidad, no representa un creciente e irreal ahondamiento en la vida interior, sino anhelo de prójimo, de acción creadora. Por eso, describimos el sentimiento de la naturaleza a través de relaciones de comunidad, en función de la experiencia del prójimo, esto es, merced a un enfoque que, por lo que sabemos no se ha estilado ensayar *. Y, por último, en cuanto el sentimiento de lo humano propio del americano nos descubre la existencia de nuevos vínculos inter-

* El escritor peruano Mariano Iberico, opina que sin formarse una imagen idílica de la naturaleza a la manera de Rousseau, es necesario «reanimar el sentimiento cósmico, la emoción de la vida universal». No llega, sin embargo, a descubrir las relaciones existentes entre el sentimiento de la naturaleza y la experiencia de lo humano. En efecto influído por Klages y Scheler, limítase a la descripción del «sentimiento de fusión vital entre los hombres», a cierto primitivismo del sentimiento de comunidad, pero sin atender a la dialéctica de la visión de lo singular en el prójimo. En fin, piensa en la renovación de los lazos interhumanos sólo bajo el signo impersonal de la magia de lo dionisíaco. Véase su excelente ensayo *El sentimiento de la vida cósmica*, Buenos Aires, 1946. En él distingue entre sentimiento intelectual de la naturaleza, sentimiento de continuidad vital y sentimiento del paisaje, limitando su descripción al plano de la historia del pensamiento antes que a sus manifestaciones histórico-culturales concretas, colectivas e individuales, tal como aquí intentamos hacerlo.

personales ofrécenos, simultáneamente, originarias revelaciones de su visión del mundo. Mas, llegado es el momento de que reiniciemos nuestro largo viaje a través del alma americana.

Capítulo V

LA INESTABILIDAD PSIQUICA COMO FENOMENO DE LA VIDA AMERICANA

I

EL ANALISIS del ánimo, de la soledad y del sentimiento de la naturaleza, nos señaló en la vida del americano la existencia de profundos antagonismos y desequilibrios. En los próximos capítulos continuaremos describiendo cómo los nexos que se establecen entre el individuo y la comunidad debilítanse, igualmente, por la discontinuidad propia de esos mismos vínculos, y procuraremos, sobre todo, mostrar de qué modo se actualizan nuevos antagonismos a partir de una primaria "hostilidad hacia el yo". En la Parte Segunda se verá además, cómo estas actitudes y reacciones derivan de una singular vivencia de lo humano como de su fuente originaria; a pesar de ello, y dada la índole y extensión de tales desequilibrios anímicos justifícase el hacer, desde luego, un breve entreacto donde aparezca, junto al criterio que nos llevó a vislumbrar aquellos antagonismos, la perspectiva en que los mismos se sitúan.

El ensayo de comprender ciertos fenómenos psicológicos, sociales y culturales en función del sentimiento de lo humano —posibilidad, por lo demás, enteramente descuidada por la psicología—, nos ha aproximado a una imagen concreta —ni utópica ni formal— del mundo americano. Los antagonismos interiores, la discontinuidad anímica a través de los cuales aquél parece desplazarse, pertenecen a un orden de conducta extendido por toda América. Podría afirmarse que sólo la investigación del sentimiento de lo humano hace posible comprender dicho estilo de vida, por lo menos en parte, atendiendo al hecho de que se observan actitudes, modos de reaccionar y similares formas de convivencia, que conservan su identidad, no obstante lo mucho en que difieren las condiciones objetivas del medio étnico o geográfico en que se presentan. Resulta legítima, pues, la

tentativa de conocer una sociedad —la sociedad latino-americana— por encima de las peculiaridades y autoctonías de toda índole, ya que éstas no consiguen borrar el perfil propio de un espíritu común. Contemplaremos, por eso, desde tres perspectivas un aspecto de la conducta del brasileño, especialmente porque la vida en dicho país, dada su formación y origen, parecería no ofrecer la posibilidad de corroborar la noción de un ánimo común. Por otra paste, el ejemplo elegido nos advierte —de paso— del peligro corrido al exagerar el valor de las descripciones de tipos de sociedad realizadas a través de un enfoque único, particularmente si éste resulta ser el del método "geopsíquico".

II

Una manifestación típicamente americana la constituye la *discontinuidad*, la *inestabilidad* íntima propia de los actos que integran el curso de la vida personal. Porque ella oscila entre un violento anhelo de actuar y una laxitud e indolencia crecientes; correlativamente, el individuo puede llegar a una vacía agitación en torno al puro anhelar, como deformación de la acción, o descender, hundiéndose en el ensimismamiento, como ruta de la pasividad. Euclides da Cunha describió con gran precisión este peculiar ritmo del comportamiento, característico, a su juicio, de la vida del *sertanero*, ritmo que en parte atribuye a incoherencias engendradas por el mestizaje, y en parte a las violentas oscilaciones de la naturaleza y del clima del sertón. En el capítulo "El hombre", de su obra *Los Sertones*, escribe:

"Es el hombre permanentemente fatigado.

"Refleja la pereza invencible, la atonía muscular perenne, en todo: en la palabra demorada, en el gesto contrahecho, en el andar desaplomado, en la cadencia lánguida de las *modinhas*, en la tendencia constante a la inmovilidad y la quietud. Toda esta apariencia de cansancio engaña, sin embargo. Nada sorprende más que verla desaparecer de pronto. En aquella organización abatida se producen, de inmediato, transmutaciones completas. Basta la aparición de cualquier incidente que le exija el desencadenamiento de sus energías adormecidas. El hombre se transfigura. Se endereza, alardeando nuevos relieves, nuevas líneas, en la estatura y en el gesto; y la cabeza se le afirma, erguida, sobre los hombres recios, iluminada por el mirar intrépido y agudo; y se le corrigen prestamente, como una

descarga nerviosa instantánea, todos los efectos del relajamiento habitual de los órganos. Y de la figura vulgar del lugareño desmañado, repunta, inesperadamente, el aspecto dominador de un titán cobrizo y pujante, en un desdoblamiento inesperado de fuerzas y agilidad extraordinarias.

"Este contraste se impone a la más leve observación. Revélase a cada instante, en todos los pormenores de la vida sertanera; caracterizado siempre por una intercadencia impresionante entre extremos impulsos y largas apatías".

En cambio, Gilberto Freyre trata de superar el pesimismo racial de Euclides de Cunha —quien, como vimos, destaca el puro influjo negativo del mestizaje como creador de antagonismos y desequilibrios psíquicos—, describiendo desde otro ángulo la inestabilidad e interior desarmonía del brasileño. Afirma, entonces, la existencia de un equilibrio entre múltiples antagonismos como lo característico de la colonización del Brasil, pero siempre tendiendo a realzar el elemento social de tales antagonismos culturales, en el sentido de conferirle más valor a la antropología histórico-cultural que a la antropología física. Consecuentemente, dice que "al estudiar la influencia del negro en la vida íntima del brasileño es la acción del esclavo y no del negro por sí mismo, lo que contemplamos". La consideración que precede denota, pues, el criterio social de Freyre. En efecto, aunque señale en la vida del brasileño desarmonías, alternativas de extraversión y de introversión, de ciclotimia y de esquizotimia, según que influya preferentemente el sombrío amerindio o el negroide expansivo, le confiere, no obstante, más importancia al hecho social que al étnico *. En su notable obra *Casa-Grande y Senzala*, se expresa de la siguiente manera: "Considerada de un modo general la formación brasileña, fué, en verdad, como ya lo hemos destacado en las primeras páginas de este ensayo, un proceso de equilibrio de antagonismos. Antagonismos de economía y de cultura. La cultura europea y la indígena. La economía agraria y pastoril. La agraria y la minera. El católico y el hereje. El jesuíta y el *fazendeiro*. El *bandeirante* y el "señor de ingenio". El paulista y el *emboaba*. El per-

* Robert H. Lowie, en su *Historia de la Etnología*, opina que no se puede aplicar a ciertos fenómenos de la vida del primitivo (al shamanismo, por ejemplo), la distinción psicológica entre tipos extravertidos e introvertidos. En consecuencia, cree que «la experiencia etnográfica no comprueba la afirmación de que los pueblos salvajes son predominantemente extravertidos, sino que más bién sugiere el mismo carácter dual, como entre nosotros». Subraya, además, las limitaciones que evidencian la psicología y la psiquiatría al intentar comprender las experiencias primitivas de lo personal e individual, del mismo modo como al explicar las racionalizaciones y conversiones en experiencias místicas o visiones extáticas de las manifestaciones morbosas de la personalidad primitiva.

nambucano y el buhonero. El terrateniente y el paria. El bachiller y el analfabeto. Pero predominando sobre todos los antagonismos, el más general y más profundo: el señor y el esclavo" *.

Veamos, ahora, cómo aparecen lo antagónico y lo discontinuo al ser observados en una tercera perspectiva. La antítesis descrita por Euclides da Cunha como aflorando en el característico oscilar del sertanero entre la hipo y la hiperactividad, Willy Hellpach, aunque sin referirse especialmente al trópico brasileño, la atribuye, tomando algunos de sus rasgos, a fenómenos de origen "geopsíquico". Nos parece que tales explicaciones no se excluyen. Al contrario, compleméntanse, mas sin agotar el sentido, el profundo sentido de la existencia de una discontinuidad del ánimo que, como tal discontinuidad, penetra el mundo latino-americano **.

La regularidad con que influye el trópico en el hombre blanco, más allá de la particular sensibilidad del sujeto, es decir, independientemente de que se trate de hombres "sensitivos", "musculares" o "nerviosos", condiciona una manera típica de reaccionar, la cual induce a Hellpach a denominarla "*biostenia*, disminución irritable de la vitalidad general, de todas las funciones orgánicas y sacudida débil de todo el equilibrio del sistema" ***. Esta misma "debilidad tropical para la vida", se manifiesta "a veces como una gran irritabilidad y excitación lo que, según Hellpach, puede coincidir" con factores psíco-sociales que, sobre una base caracterológica desfavorable, operan, como es comprensible, en la misma

* Tomo I, pág. 96, Buenos Aires, 1943.

** Advertimos ya en la Introducción que al describir la actitud del americano frente a la vida no era fácil o posible, aislar las peculiaridades de comportamiento autóctono, lo diferencial de lo esencialmente humano. Decíamos, además, que tal dificultad iba en aumento al pensar que la *discontinuidad interior* no debía ser concebida solamente como una singularidad americana de la conducta, sino, en rigor, concebida como la agudización de un fenómeno característico del mundo contemporáneo. Agregábamos, en fin, que lo particular residía tanto en la acentuación misma, como en el modo de su manifestarse, imputable entre otras causas, a vacilaciones propias de una forma de vida colectiva que aun deja ver sus contornos imprecisos por lo que en tales titubeos acreciéntase cierta humana proclividad. Recordemos que ya el místico flamenco del siglo XIII, Juan Ruysbroeck, El Admirable, pensaba que por la inestabilidad interior pueden conocerse a sí mismos «los que no tienen amor común»: «La primera señal es, que como los hombres iluminados con la luz Divina son quietos simples y estables y, por el contrario, estos hombres son dados a la multiplicidad, inquietos e inestables, y totalmente entregados a los estudios y consideraciones varias y curiosas, no experimentan la unidad interior ni la tranquilidad de ánimo vacía de imágenes», (*Adorno de las bodas espirituales*, Cap. XLVI). Acontece que este observación, por su misma lejanía en el tiempo, toca a lo actual. Procuraremos, por eso, describir la reacción de inestabilidad en aquellos aspectos donde la teoría del influjo del medio físico en el hombre no logra discriminar la singularidad de las actitudes individuales, históricamente condicionadas. Una vez más, nos desviaremos, aparentemente de nuestro camino, para fijar los límites de las doctrinas que destacan la fuerza configuradora de los factores naturales.

*** *Ob. ci.*, página 123.

dirección. La colonización está siempre encomendada a hombres a quienes mueve por el ancho mundo el impulso de aventuras o el afán de dominio".

Mas, es justamente este hecho, o sea, la realidad de la convergencia de distintas motivaciones hacia una misma reacción, el que señala como necesario aislar el sentido propio de las direcciones anímicas a través de las que se actualizan los diversos desequilibrios individuales y colectivos; aislar su significado de la apariencia de un definitivo influjo de lo externo, pues la reacción de inestablidad interior fluye, en el caso que analizamos, de una primaria fuerza creadora del hombre.

III

En cuanto se extrema la creencia en la fuerza configuradora de un factor natural único, las vacilaciones íntimas, que revelan la índole de la conducta del individuo, reciben una explicación que sólo tiende a destacar el carácter receptivo de la condición humana. Nos referimos a la teoría de la influencia del medio físico en el hombre. Es probable que, modernamente, un Ratzel, por ejemplo, con su "ley del suelo" limite ya la teoría de los influjos físicos a una mera función de lo temporal e histórico; no obstante, ese antropogeográfico "sufrir la ley del suelo" siempre conserva los restos de una pasividad interpretativa de vieja estirpe. Sabido es que una milenaria tradición hermenéutica erige el fundamento geográfico en que transcurre la vida de los pueblos en principio explicativo de sus destinos singulares. En efecto, en la Antigüedad, Platón pensaba que era "preciso no olvidar, que todos los lugares no son igualmente propios para hacer los hombres mejores o peores. La legislación no debe ponerse en contradicción con la naturaleza. En un punto son los hombres de un carácter caprichoso y arrebatado a causa de los vientos de todos géneros y de los calores excesivos que reinan en el país que habitan; en otro es la excesiva abundancia de aguas la que produce los mismos efectos . . ." (*Las Leyes*, Libro V). Por su parte, Aristóteles distingue entre los pueblos que habitan en "climas fríos", que son valerosos pero inferiores en inteligencia y políticamente indisciplinados, y los pueblos de Asia, inteligentes, pero sin corazón y "sujetos al yugo de una esclavitud perpetua". En cambio, la raza griega, "que topográficamente ocupa un lugar intermedio, reúne las cualidades de ambas. Posee a la par inteligencia y va-

lor . . ." (*La Política*, Libro IV). En el siglo XVI, Bodino sigue el espíritu de esta hermenéutica geográfica, propio de la teoría de la condicionalidad física en el sentido de Aristóteles. De tal modo, distingue entre pueblos del sur, del centro y del norte, respectivamente dotados para la religión, la política y la guerra.

No continuaremos por este camino ya que, con ligeras alternativas filosóficas o políticas, según que se perfile, por ejemplo, la figura de Montesquieu, de Taine o de Ratzel, sólo nos ofrecerá el monótono panorama del mecanicismo de los influjos exteriores. Y por lo que respecta, en general, a las "influencias" de este género, justifícase plenamente el no colaborar en sus forcejeos interpretativos dado que su vacío formalismo orilla, en verdad, la pura astrología. Sin vacilar, L. Febvre afirma que, para Bodino, la influencia del clima se ejerce "completamente de la misma manera que la influencia oscura, misteriosa y en parte secreta de los astros y del Zodíaco" *. Y para este mismo autor el error de Ratzel finca en el hecho de haber sido "víctima de la Historia", esto es, dócil al mandato de un planteamiento tradicional. Consecuentemente, la noción de clima sustentada en el siglo XVIII por Montesquieu no resulta para Febvre más clara que la de Aristóteles, perdurando hasta nuestros días. Dicho investigador francés piensa que debe sustituirse el vocablo "influencias", lleno de oscuridad y ocultismo, por la noción de "relaciones" entre el hombre y la naturaleza, ya que, para él, la palabra "influencia" no pertenece al lenguaje científico, sino al astrológico.

Sin rechazar por completo la idea del poder configurador del medio natural, pensamos que el determinismo geográfico deja de ser científico en cuanto hace psicología geográfica desconociendo el mecanismo por medio del cual se ejercen los influjos climáticos. La indeterminación propia de la noción de medio natural, por un lado, y el relativo desconocimiento de las interacciones operantes entre el organismo y el medio, por otro, deja vacías de contenido las generalizaciones psicológicas inspiradas en la geografía humana. Mientras permanezcan oscuras nociones tales como la de "vegetatismo cósmico" **, constituirá un mero juego pseudocientífico el

* *La tierra y la evolución humana*, Barcelona, 1925, pág. 10. Para el desarrollo de la misma consideración, véase, además, las páginas siguientes: 24, 72, 126, 129, 130, 476, 479.

** Acerca del concepto de «vegetativismo cósmico», véase la obra del Dr. E. Lluesma Uranga, *Estudios de fisiopatología neurovegetativa*, págs. 51 y ss., Barcelona 1936, donde se expone el mecanismo fisiológico de las relaciones existentes entre las alternancias vagosimpáticas y los ritmos estacionales (coincidencia, verbigracia, entre verano y vagotonía). Según Pende, el tiroides y la hipófisis son las glándulas más sensibles a

intento de querer determinar, por ejemplo, ciertas ambivalencias de la conducta personal y colectiva observables en diversas zonas geográficas, atendiendo sólo a las modificaciones del tono vegetativo concomitantes a las variaciones del estado ambiental, climático o telúrico. Por otra parte, ya la noción misma de interacción resulta indeterminada si se desconocen los ápices singulares que constituyen el sustentáculo de acciones recíprocas.

Si recordamos ahora el fenómeno de la migración de los pájaros, nos aparecerá claro el tránsito desde la vaguedad metafísica del concepto de "influencia" hasta la esfera de las estimulaciones cósmicas específicas. Así, Freud, al exponer su teoría relativa al carácter regresivo de los instintos, se refiere a su "condicionalidad histórica", por lo que las "penosas emigraciones de ciertos peces" o de las aves, las atribuye a la busca de los lugares en que su especie residió primitivamente, esto es, y en el fondo, a obsesión de repetición. Del mismo modo, aunque en otro plano de investigaciones, D. Katz, psicólogo de la vida animal, nos dirá que "muchas de esas emigraciones son una forma de tradición que ha surgido a través de generaciones sucesivas, de manera que podían ser consideradas y descritas como actos de memoria racial". Mas, acontece que aquélla obsesión de repetición y ésta memoria racial cambian de signo al caer en la esfera explicativa propia de la biología. En efecto, el biólogo pretende reducir la periodicidad de los vuelos colectivos de las aves migradoras al ciclo de oscilaciones de la luminosidad cósmica. Trataríase, entonces, de la actualización de un reflejo opto-sexual, es decir, del influjo de la luz sobre las gónodas, operado por intermedio de la hipófisis. De esta manera, el mecanismo del instinto migrador, cuyo conocimiento escapa a la psicología especulativa, parece someterse a la explicación por reflejos neuro-endocrinos, por interacciones entre estímulos hormonales hipofisiarios y gonádicos dados en estrecha armonía con variables y rítmicas manifestaciones de luminosidad estacional.

Pero, al contrario, es ilusorio imaginar que por el mismo camino resultará fácil verificar el tránsito desde el hecho del influjo configurador de factores cósmicos hasta la proclividad caracterológica de la persona humana, tal como, por ejemplo, lo ensaya Jaensch al establecer la hipótesis según la cual la estructura psicológica "integrada" sería un efecto bio-

las influencias cósmicas; también es de opinión que el «biotipo fisicopsíquico» tiende a variar en función del ciclo solar y de que, en general se modifica con las rítmicas fluctuaciones de las irradiaciones del ambiente cósmico, *Biotipología*, pág. 365.

lógico de adaptación a la radiación solar *. Y vano imaginarlo, además, porque el intento de conocer el sustrato biológico dado en la génesis diferencial de los tipos humanos resulta ser, a su vez, especulativo, en tanto se desconozca el mecanismo propio de relaciones tales como, por ejemplo, las que vinculan las micromutaciones a la susceptibilidad de los genes a los rayos cósmicos En otros términos: mientras se ignore el orden y jerarquía de las interacciones operantes entre diversos planos del ser, debe juzgarse tan especulativo recurrir, para comprender las reacciones singulares del hombre, a una teoría de las interacciones cósmicas, como invocar la "memoria racial" para explicarse la migración de los pájaros.

Hasta ahora no hemos llegado al nivel más significativo de estas posiciones teóricas, por eso deberemos continuar nuestra exposición. Pues, aun cuando el principio comprensivo que aplicamos al conocimiento del americano, esto es, la *determinación de convivencia*, el sentimiento de lo humano o la dialéctica de la experiencia de lo singular, no puede ubicarse, sin artificio, en una jerarquía de principios de determinación, resulta esclarecedor oponerlo a otras doctrinas. Para su mejor inteligencia, expondremos su cabal contrafigura dada en un caso extremo de reducción de lo humano a un efecto adaptacional.

La concepción de Jaensch recién mencionada, que señala la existencia de un nexo entre integración psíquica y radiación solar podemos, con justicia, designarla como *determinismo cósmico*. Desenvolviendo éste hasta sus últimas consecuencias se nos aparecen perspectivas llenas de interés. Detengámonos, pues, unos instantes en este punto. En verdad, cósmico es la expresión adecuada para distinguirlo, ya que su orden específico de determinación —la luz—, tramonta toda suerte de determinaciones menores. Como, por otra parte, este psicólogo vincula el medio cósmico a la tipología humana, no creemos impropio el subordinarle, por así decir, los más diversos géneros de determinismo, comenzando desde el geográfico hasta llegar a la esfera de los condicionamientos puramente espirituales, claro está que pasando previamente por el económico y racial. En efecto, Jaensch va más allá de extremos tales como el propio de Huntington, consistente

* E. Jaensch formula su pensamiento de la siguiente manera: «Si se comprobara nuestra idea sobre la relación entre lugar y tipo, entonces individuos integrados serían aquellos que dependiesen más de las condiciones de luz solar y diurna (y también de los rayos de onda larga); en cambio, individuos desintegrados serían los que, en mayor grado, se encuentran bajo la influencia de la difusa luz celeste, de la luz de las sombras y de la luz crepuscular (también de los rayos de onda corta»). Además acerca de la acción de la radiación solar, por ej., sobre el tono del vago, véase la obra ya citada del Dr. Lluesma Uranga, págs. 56 y 57.

en afirmar que la decadencia de la antigua Grecia coincidió con un cambio de clima que, habiéndose manifestado en el siglo IV a. de Cristo, permitió posteriormente el desarrollo del paludismo y, con ello, la decadencia racial y la corrupción política; y más allá, también, de extremos opuestos, como el que señala Spranger, por ejemplo, al decir que "el mundo antiguo no sucumbió ni por la economía, ni por el Estado, ni por la irreligiosidad, sino porque sus clases directoras estaban enfermas en su raíz, en su vida sexual y erótica".

La repartición geográfica de los tipos humanos, su variación de norte a sur, inclina a Jaensch a suponer la existencia de un "factor muy elemental y sencillo, que sufre, en cierta dirección, variación de norte a sur". Es decir, por encima del determinismo geográfico, del dualismo de clima y suelo, y en cuanto el norte y el sur coinciden con la distribución de sus tipos fundamentales, éstos le aparecen como vinculados a la preponderancia de determinada longitud de onda. Jaensch encadena, de este modo, la siguiente serie de hechos:

"Se puede decir, entonces, —escribe—, que —yendo de Norte a Sur, sin atravesar el Ecuador— en la mezcla de luz a la que están expuestos los ojos y organismos de todos los seres, la parte relativa de luz solar irá aumentando y la parte relativa de luz celeste irá disminuyendo. Preponderan en la luz solar rayos de onda larga; en la luz celeste, en cambio, rayos de onda corta. Fuerte susceptibilidad para lo rojo, o sea, tendencia a ver lo rojo se evidencia —según nuestras investigaciones— como una adaptación solar, pues se encuentra en única correlación con otras características somáticas que representan, inequívocamente, adaptación solar. Tendencia a ver lo verde, en cambio, se encuentra en correlación con características de plena ausencia de "adaptación solar". "Por otra parte, —agrega más adelante— existe una correlación única entre la integración psicofísica y la tendencia a ver lo rojo, evidenciada como adaptabilidad solar. *Luego debe concluirse que la integración también es adaptación solar*" *.

Del establecimiento de este íntimo nexo entre integración y adaptación solar, extrae la consecuencia de que los integrados se acomodan más a aquellas longitudes de onda que predominan en la luz solar, en tanto que los desintegrados acomódanse mejor a la difusa luz celeste. Así, según

* *Grundformen Menschlichen Seins*, pág. 32, Berlín, 1929. La cursiva es nuestra.

Jaensch, la armonía existente entre integración y adaptación solar nos aproxima al conocimiento del sentido de la repartición geográfica de sus formas tipológicas fundamentales y, particularmente, nos explica la mayor proporción del tipo integrado existente en los lugares asoleados y cálidos. En consecuencia, la luz aparece como un factor determinante de la vivacidad y compenetración mutua de los procesos psíquicos y de los desarrollos funcionales; pues, el aumento de integración en correspondencia con la luz solar en que predominan las ondas largas, aumenta también la integración del "órgano mejor adaptado a la luz", del ojo. Para Jaensch el "aparato de la visión" trabaja "más integrado" cuando los rayos solares caen directamente sobre los objetos, lo que se verifica en el paso del Norte al Sur, por lo que no le parece inapropiado hablar de integración o desintegración de un órgano sensorial. Como vemos, las oscilaciones de estos procesos se proyectan a la totalidad del ser psicofísico del individuo.

Podríamos, por lo tanto, sin violentarlas, asignar a las peculiares determinaciones de Jaensch la jerarquía de verdaderos *ecotipos cósmicos*. Ecotipo, en el sentido en que R. Goldschmidt habla de "razas ecológicas", de "relaciones ecológicas", de "raza geográfica", queriendo con ello significar que ciertos caracteres subespecíficos que aparecen en algunas plantas y animales proceden de relaciones entre el tipo y el medio; es decir, constituyen variaciones o formas adaptacionales condicionadas por la geografía, el clima o la luz solar.

IV

Mas, llegados a este punto, debemos detenernos a contemplar la trayectoria descrita. Inmediatamente surge una objeción de carácter metódico. En efecto, la idea de Jaensch relativa a la conexión existente entre una determinada forma de reaccionar y una determinada longitud de onda, esto es, relativa al encadenamiento entre lugar y tipo humano —ya que a cada lugar se asocia una diversa longitud de onda—, esta idea, repito, puede tener por consecuencia dificultar la discriminación, la visión del objeto en su singularidad. Sobre todo, porque sucede que al establecer y expresar dichas conexiones Jaensch no se deja guiar por lo puramente metafórico, es necesario aprehender su exacto significado y asignarles un orden específico en la multiplicidad de condicionamientos que operan sobre el sujeto. Lo cual revélase aún más necesario después que se

ha afirmado que "la luz es el origen esencial de los fenómenos de coherencia que fundamentan todos los procesos vitales superiores", y, especialmente, después que Jaensch se complace en hacer notar el hecho de que la diferenciación de los tipos en integrados y desintegrados sólo se basa en el puro despliegue de factores biológicos. "Para su explicación —concluye Jaensch—, no es necesario considerar la cultura como factor diferenciante". Pero al jactarse de tal cosa no advierte que la trayectoria diferencial del medio físico de Norte a Sur, no coincide con el ritmo histórico, ni, en general, coincide la forma de reaccionar propia del integrado, su existencia histórica misma, con un tipo cuantitativamente determinable de radiación solar. El conocimiento histórico, la variabilidad del acontecer humano no nos muestran como necesaria la dependencia de un medio lumínico determinado para que se desarrolle la forma vital que caracteriza al integrado.

Este *determinismo cósmico* cae en aquello mismo que desea evitar; es decir, aspirando a delimitar el objeto de investigación de un modo acabado, lo ubica en una totalidad tan omnialusiva que borra sus contornos; elabórase así una suerte de panteización o participación universal del objeto en el todo que nos aleja de su individualidad, y en este caso de la singularidad del yo. Podemos aplicar aquí lo que acertadamente expresa M. Beck en su *Psicología,* esto es, que no resulta posible la determinación de un yo por medio de la suma de determinaciones o de propiedades del yo, por grande que sea su número. "El yo —escribe— se encuentra más allá de tales determinaciones, se encuentra más allá de todas las posibilidades de tipos. Propiamente no existen en absoluto tipos de yo, sino sólo tipos de carácter". Además, es posible imaginar o sospechar la existencia de infinitos órdenes de determinación influyendo continuamente sobre el individuo, pero que desconocemos. Mas, como de hecho no resulta legítimo establecer una identidad entre el objeto y lo determinante, sino una correspondencia o paralelismo —concebidos ambos sólo como universal influencia—, será muy limitado el saber obtenido aplicable a la comprensión social e histórica de un tipo humano merced al conocimiento de su dependencia adaptacional a una determinada longitud de onda. Con todo, siempre puede investigarse como si se conociese la incógnita, la X de la correspondencia, el paralelismo X, excepto que se piense que el conocimiento de tal correspondencia también debe formularse, a su vez, en términos de adaptación a lo cósmico . . . Naturalmente, sólo recurriendo

a un vano artificio discursivo pueden postularse los límites dentro de los cuales ciertas formas de visión del mundo, del conocimiento de sí mismo o de interiorización dada en el pensamiento del pensamiento, constituyen modalidades de adaptación a lo cósmico. La conversión de un factor determinante en vivencia presenta un serio problema, especialmente si se intenta comprender hasta lo irracional como ecotípico. Porque, independientemente de que se trate de lo irracional concebido como lo alógico o lo transinteligible, para mencionar sólo algunas de sus formas, surge la paradoja dada en la imposibilidad de adecuar una trayectoria exterior de índole física a una trayectoria irracional de vivencias. Expresado en una breve fórmula: ¿cómo comprender el encadenamiento de lo irracional, concebido como lo contingente, o las infinitas posibilidades de proyectarse sobre objetos, de objetivar contenidos que encierra la conciencia intencional, cómo comprender tal fenómeno como efecto de adaptación?

Y no se piense que extremamos sin motivos el alcance de las ideas y experiencias de Jaensch. En rigor, nos limitamos a extraer de ellas sus consecuencias últimas, para percibir claramente su curva de sentido. Como lo dejamos dicho, no hay en esas afirmaciones nada de metafórico. Al contrario. Analicemos, entonces, la significación de las siguientes consideraciones de este investigador, en las que hace resaltar la existencia de una curiosa analogía "entre la Tierra y un sistema psico-físico coherente con el mundo exterior —en el sentido de nuestra tipología, integrado con él— y en lo que respecta a la actividad de la luz". "El planeta que habitamos —continúa— se comportaría análogamente a los sistemas psicofísicos que se encuentran en coherencia con el mundo exterior, que están integrados con él. Justamente esta curiosa analogía con fenómenos de vida es la causa por la cual el fundamento de la teoría de la relatividad —el resultado de la experiencia de Michelson— aparezca como un cuerpo extraño en el campo de la física y que obligó a reestructurar todo el edificio físico" *.

Pensamos que dicha "curiosa analogía" no puede ser comprendida de otra manera que como tal analogía, o, en caso contrario, debe continuarse su trayectoria hasta vislumbrar sus ocultas significaciones, cosa que, según creo, Jaensch no ha hecho. Se advertirá entonces que tal planteamiento, antes va engendrando problemas que abriendo caminos. El pensamiento de la relación existente entre la teoría de la relatividad y la

* *Ob. cit*, nota, pág. 39.

psicología, tomado en el sentido de que la Tierra se encontraría ubicada en el medio cósmico de un modo semejante a como el sujeto se integra con el mundo circundante, podemos entenderlo ahondando en la siguiente serie de nexos que establece la ciencia física. El principio de la constancia de la velocidad de la luz —cuya deducción encuéntrase vinculada al resultado no previsto de los experimentos de Michelson-Morley—, al propio tiempo que ha condicionado el establecimiento de nuevas equivalencias en la conceptuación de la física, ha desatado sus particulares dualismos y creado dificultades al conocimiento de la individualidad del objeto físico. Pero también —esto es la único que nos importa mencionar, aunque muy de pasada— ha desarrollado otros criterios para la idea de la interacción operante entre un objeto y su medio, de su "coherencia" o "integración". Así, por ejemplo, para la mecánica relativista la masa determina la estructura geométrica del espacio y la gravitación es representada como una propiedad del espacio-tiempo; esto es, de acuerdo con el principio de equivalencia se llega a unir la inercia y la gravitación. Todo lo cual significa que los objetos interactúan con el mundo circundante, transformándolo. Pero esta superación del punto de vista puramente mecánico a favor del desarrollo, por ejemplo, del concepto de *campo*, deja siempre en pie el dualismo entre materia y campo, aunque el propio Einstein observa que la "división entre materia y campo es, desde el descubrimiento de la equivalencia entre masa y energía, algo artificial y no claramente definido". No obstante, continúa sin respuesta la pregunta de cómo se interactúan la partícula de materia y su campo, aunque, formalmente, ya sabemos, por el hecho de que la interacción se postula como algo constitutivo de la relación masa-espacio, que el objeto aislado conviértese en algo abstracto o irreal. De suerte que la desubstancialización del objeto físico —operada en función de la pérdida de límites rígidos entre la cosa y el medio—, plantea especiales problemas a la lógica de su conocimiento y a la jerarquía propia de su orden de interrelaciones. Particularmente ello acontece cuando se intenta precisar el concepto de individuo físico. L. de Broglie llama la atención acerca del hecho de que el determinar una interacción entre varias unidades anula, en cierto modo, su individualidad. Ya en la física clásica —según de Broglie—, el concepto de energía potencial de un sistema señala la atenuación de la individualidad de las partículas, en virtud de sus recíprocas influencias, puesto que se subordina bajo la forma de energía potencial una parte de la energía

total del sistema. Ahora bien, refiriéndose a la física cuántica nos advierte que "para lograr individualizar una unidad física perteneciente a un sistema, hay que arrancar esta unidad del sistema y romper el lazo que lo une al organismo total. Se concibe, entonces, en qué sentido son complementarios los conceptos de unidad individual y de sistema, puesto que la partícula es inobservable cuando está metida en un sistema y el sistema se rompe cuando se ha identificado la partícula". Revélase, de este modo, la necesidad cognoscitiva de postular la multiplicidad o cierto pluralismo, *necesidad que dimana de la lógica misma de la teoría del campo*, pues cada nueva síntesis debe regular sus generalizaciones en una tentativa de discriminar el objeto en armonía con los nuevos conceptos. La determinación de un continuo indiferenciado aniquila dicha posibilidad de establecer una multiplicidad objetiva. Una vez más escuchemos a de Broglie: "La representación puramente continua de los fenómenos naturales nos conduciría, pues, a prever la desaparición de todas las individualidades, la tendencia hacia un estado homogéneo en que la energía evolucionaría hacia formas cada vez más sutiles".

Vemos, pues, de esta forma, que la "curiosa analogía" señalada por Jaensch —relativa a la coherencia de orden cósmico propia de nuestro planeta, concebida como semejante al proceso de integración del individuo humano con su medio—, tropieza con serias dificultades de índole cognoscitiva. En el fondo, su determinismo cósmico revela impotencia para concebir el valor y sentido de lo singular en el hombre. Por otra parte, la representación de la idea de campo, con su peculiar problemática, pone de manifiesto el hecho paradójico de que la física puede servir de ejemplo a otras ciencias por la audacia de sus conceptuaciones, no coartada a pesar de la naturaleza de su objeto *. En consecuencia, la psi-

* Lo cual no significa desconocer que ciertos conceptos manejados con predilección por la física actual, el de interacción, por ejemplo, la sociología los consideró como fundamentales hace ya mucho tiempo. Así, en el siglo pasado, Tönnies, entre otros, habla de las acciones recíprocas operantes entre los individuos, queriendo significar que cada relación humana «constituye una unidad en la pluralidad o una pluralidad en la unidad» (*Comunidad y Sociedad*). Por consiguiente, en el texto aludimos a aquellos casos en los que la psicología se limita voluntariamente, perdiendo de vista la peculiaridad de su objeto y cayendo, por lo tanto, por debajo de sí misma. Francisco Romero, se ha referido al hecho de que el principio de indeterminación señala la presencia de cierta semejanza entre la situación existente en la física atómica y en las ciencias del espíritu, y particularmente en la psicología. Por lo que toca a esta última ciencia, Romero destaca, a manera de ejemplo, cómo la atención proyectada por el sujeto sobre sus estados íntimos, los modifica inevitablemente. «La misma homogeneidad—nos dice—entre lo observado y el medio de observación aparece en la física atómica..». De lo que, acertadamente, concluye más adelante: «Lejos de aproximarse por este lado las ciencias del espíritu a las de la realidad natural, son éstas como se ha visto, las que se han acercado a aquéllas en los modos de su experiencia, al verse redu-

cología —la tipología humana, en este caso—, debería esforzarse por comprender el objeto en sí mismo, antes de limitarse a asignar a las formas fundamentales de la personalidad un lugar en la jerarquía de las funciones adaptacionales. Y surge aquí una grave alternativa: o la psicología ''ontologiza'' la conciencia misma de lo universal que posee el hombre, su misma trayectoria irracional de vivencias, con lo que convierte la realidad toda en ininteligible, precipitándose en la mística y lo irracional, o bien escinde claramente la experiencia de lo íntimo, la cosmovisión, de la diversidad de su trama de condiciones. En un sentido más restringido, la consideración precedente encuéntrase también expresada en estas palabras de Félix Krueger: ''Psicológicamente es menester separar bien el contenido de la vivencia —sus características aparentes, sus ya encontrados elementos constitutivos y también sus ''uniformidades'' de contenido— de sus supuestas condiciones, sean de naturaleza anímica o corpórea'' *.

Cada nueva síntesis científica, lo he dicho antes, elabora con una lógica a ella coordinada, la peculiar modalidad de discriminar el objeto propio de su esfera de investigación, por encima de cualquiera continuidad indiferenciada, no susceptible de producir el conocimiento científico **. Recordemos, por último, que E. Meyerson está en lo cierto cuando

cidas en su capa más remota—esto es, en su saber fundamental—al recuento estadístico y a las leyes de probabilidad, y al deber admitir el influjo trastornante de la observación sobre el proceso observado.» Véase su artículo «El antes y el ahora», en la revista *Realidad*, N.° 1, Buenos Aires, 1947.

* *La totalidad psíquica*, pág. 123, Buenos Aires, 1945.

** Tratando del problema del sujeto y del objeto, Simmel observa certeramente que a la estructura de la facultad cognoscitiva del hombre se le hace posible la visión del producirse de nuevas formas sólo «partiendo de una dualidad (o, en general, de una pluralidad) de elementos originales activos.» En cambio, resulta menos afortunado cuando parece querer explicarse el continuo vaivén entre el monismo y el dualismo, entre la estéril unidad y la fertilidad cognoscitiva de la pluralidad, merced a la existencia de los dos sexos; es decir, tal duplicidad vital penetraría—según Simmel—nuestro ser hasta elevar el dualismo a categoría fundamental de nuestras ordenaciones espirituales, constituyendo lo que denomina «pluralismo orgánico». Pero en el problema general que plantea la realidad de la interacción no se trata de buscar una explicación biológica del pluralismo, *sino de verificar objetivamente cómo se desplaza el significado de este pluralismo según qué constante unifique la conceptuación física*. Por eso, la sugerencia de M. Beck, de un retorno a la concepción de la idea de «fuerza» propia de la filosofía medieval, supone también desconocer este desplazamiento del pluralismo en función del desplazamiento de las nuevas constantes establecidas, en este caso por la ciencia física. Desconocimiento que se revela, particularmente, en cuanto, para él, dicho retorno significa sustituir la «superstición moderna» de centros de energía por esencialidades no desvinculadas de las determinaciones estáticas en que las fuerzas se hacen eficientes.

Por otra parte, cuando se generaliza la representación de campo a la biología y se elabora como lo hace A. Gesell, una teoría de la «continuidad jerárquica», entendida en el sentido de ampliar a establecer una relación unitaria entre lo viviente y lo inanimado no se supera lo puramente metafórico. De hecho, la individualidad biológica conserva su identidad, irreductible a dicha continuidad jerárquica, y, en rigor, el ahondamiento

en su obra *La déduction relativiste* señala el hecho de que el personaje de la novela y la tragedia, tanto como el personaje histórico poseen, junto a su inteligibilidad, un carácter no deducible, extralógico, ininteligible, que es justamente lo que los torna vivientes y significativos. Y es aquí donde —según Meyerson— la esencia íntima de lo real coincide con lo individual *.

Otra cosa ocurre, en cambio, si atendemos al proceso de interiorización de un fenómeno natural y, en el caso que nos ocupa, a la variedad de experiencias de lo *luminoso*. En una breve fórmula lo expresa Spranger al referirse a los nexos existentes entre lo natural y el espíritu objetivo, cuando dice que en la medida en que las condiciones naturales se animan de un sentido, subordínanse al espíritu objetivado. El grado de interiorización de lo natural depende, entonces, de la capacidad cultural propia de la colectividad arraigada en un contorno material determinado. Así, por ejemplo, el contraste entre la luz y las tinieblas constituía en la Edad Media —como lo ha mostrado Huizinga— una fuerte incitación a la vida. Y en tal coyuntura, llama la atención este historiador sobre el hecho de que en la ciudad moderna se desconoce la oscuridad profunda, el efecto de una antorcha en medio de las tinieblas, lo cual en aquella época condicionaba toda una peculiar armonía de contrastes físicos de color y de sombra, de ruido y silencio. A diferencia de ello, la técnica moderna desvanece tales contrastes, ya que la luz y el color todo lo penetran, alterando, en cierto modo, hasta los ritmos vegetativos de sueño y vigilia y rompiendo, particularmente, la primitiva continuidad existente entre el reposo de la ciudad y la noche cósmica. Acontece ahora que cada ciudad crea su individualidad lumínica, crea su noche, convirtiendo a la noche física, merced a la profusión de luz, en algo casi fantástico, confinándola en lo inexistente **.

En la preferencia colectiva por un determinado color, y en cuanto la inclinación estética a un colorido singular constituye también una especial experiencia de lo luminoso, encontramos otro ejemplo de interiorización de lo natural. Sabido es que el indígena de América confiere espe-

en el objeto no ha avanzado un paso en virtud de tal artificiosa categorización jerárquica. Véase su obra *Embriología de la conducta*, págs. 241-245, Buenos Aires, 1947.

* *La déduction relativiste*, págs. 199-202, Payot, París, 1915.

** Véase en la obra de Lewis Munford *Técnica y civilización*, el capítulo «La luz y la vida», donde se refiere a la función de la luz en lo que denomina el «mundo neotécnico»; tomo I, págs. 440. y ss., Buenos Aires, 1945.

ciales cualidades y virtudes al color rojo. Es notoria, igualmente, la frecuencia con que la mujer brasileña emplea dicho color en su vestuario, señaladamente en el noreste y en la región amazónica; y no sólo en el vestido de la mujer manifiéstase tal propensión, sino que ella se revela, además, en la pintura empleada en el exterior de las casas y en su decoración interior. No creo que esta afinidad por lo rojo oculte alguna relación con la tendencia a ver lo rojo propia de los "integrados", ni que constituya, como piensa Jaensch, una "adaptación solar". Lejos de ello. Gilberto Freyre y otros investigadores opinan que dicha preferencia delata la actualización, una supervivencia de origen amerindio *. Enlázanse aquí, por tal origen, lo estético y el simbolismo totémico, lo cual significa que lo rojo es mágicamente representado, ya que se le atribuye el poder de conjurar las fuerzas maléficas. A todo esto se agrega, por otra parte, el influjo tradicional de la mística del rojo característica de los portugueses. Digamos, finalmente, que en unos y en otros, esta proclividad obedece a motivos de índole erótica. Pero, cualquiera que sea el origen de la mística del rojo, no sé qué conexión verosímil pueda establecerse entre la tendencia americana a emplear preferentemente lo rojo y la preponderancia de las ondas largas en la radiación solar de ciertos lugares . . . Lo histórico e irracional condiciona siempre una desviación y —expresándolo con una imagen tomada de la física—, una curvatura de todo lineal determinismo o efecto adaptacional.

En correspondencia con ello, añadamos que parece poder demostrarse, en las distintas épocas, la existencia de un predominio tanto de la forma, como del color en general, particularmente por lo que se refiere a los estilos artísticos. Dicho predominio encontraríase vinculado, a su vez, a la primacía de un determinado *tipo vivencial* en los pueblos, dado como disposición psíquica dependiente de la proporción en que alternan los rasgos *introversivos* y *extratensivos*. Además, esos mismos pueblos pueden reaccionar de diversa manera en sucesivos períodos históricos tendiendo, así, de lo colórico y cinestético a lo formal o de las tendencias extratensivas a las introversivas. "Los que dominan y reprimen sus emociones —escribe Hermann Rorschach—, particularmente los tipos coar-

* El antropólogo Walter Krickeberg considera como uno de los elementos de la cultura del Amazonas y del este del Brasil, la pintura del cuerpo con urukú (rojo); véase su *Etnología de América*, págs. 175 y 184, México, 1946. En un estadio de civilización más alto y diferenciado, pueden señalarse también estas preferencias de colorido. Así, Morley, al describir el tejido de los antiguos indios de Guatemala y de los mayas, dice que acaso «el más preciado de todos los tintes indígenas era el color púrpura profundo» *Ob. cit.*, pág. 448.

tados, evitan y rechazan los colores, como lo denuncia en máxima expresión el arte inglés. Los pueblos fuertemente introversivos tienen predilección por las luces y sombras, y al aumentar la proporción de los factores extratensivos en el tipo vivencial, crece también el goce de los colores, como lo ilustran los pueblos mediterráneos de Europa" *. Rorschach cree que la comparación entre la época de Goethe y la nuestra, señalaría en aquélla la proclividad a lo introversivo, al equilibrio emocional y a lo formal, y en ésta, en cambio, la tendencia extratensiva, colorística, melódica, concreta, y, en fin, inestable en lo emocional.

V

Por eso, permaneciendo ocultos o siendo incognoscibles los modos de acción recíproca que se establecen entre las entidades últimas de lo físico, lo biológico y lo psíquico, nos limitamos a investigar las *formas de interiorización espiritual del trauma de lo cósmico-geográfico.* Para ello hemos tratado de describir las manifestaciones diferenciales de dicho contacto originario; originario, en razón de que el descubrimiento de América confirió al paisaje, al sentimiento de la naturaleza, cierta simultaneidad histórica, cierto irracional influjo de lo visto por primera vez. En fin, un tono, un aliento primigenios animaba y anima aún la visión del contorno objetivo.

Willy Hellpach **, al estudiar las relaciones del hombre con el medio natural, distingue cautamente entre impresión e influjo, insinuando hasta la existencia de cierto antagonismo dado entre dichas modalidades de experimentar lo natural. Pues, sucede, en efecto, que la impresión de lo bello, por ejemplo, puede arrebatarnos, al propio tiempo que la fuerza de los influjos puede llegar a ser aniquiladora. Y señala, por este camino, toda una serie de problemas que hasta ahora permanecen sin solución. Así, se pregunta: "¿Cómo ocurre que tengan para nosotros algo frío, paralizador, precisamente aquellas clases de luz, como la azul o la verde, que contienen una proporción mucho mayor de rayos químicos que la amarilla y la roja, que son, químicamente, indiferentes y, sin embargo, actúan como excitantes psíquicos?". Del mismo modo, nos recuerda que se ignora cómo actúa el tiempo climático sobre las hormonas, esto es, si directa-

* *Psicodiagnóstico.* Buenos Aires, 1948, pág. 109.

** *Ob. cit.*, págs. 25, 75, 98 108, 109.

mente o por intermedio del sistema vegetativo, o nos advierte, también, que se desconoce la acción eléctrica del aire sobre el organismo.

Frente al hecho de que en condiciones geográficas diversas se erigen estructuras sociales semejantes y, por el contrario, siendo evidente que dado el mismo fundamento geográfico obsérvase como se desarrollan diversas morfologías sociales, dice justamente Hegel que "no obstante la dulzura del cielo jónico no han vuelto a producirse Homeros". De ahí que la típica pregunta ritual que formula el antropogeógrafo antes de iniciar su entrada en materia: "¿Qué influencia puede ejercer un país de tal suerte configurado sobre los pueblos que en él habitan?" (F. Ratzel) *, debe ser sustituída por la pregunta, más susceptible de obtener respuesta, relativa a las relaciones existentes entre las formas de lo íntimo y la unión del hombre con su mundo. Naturalmente, esta última manera de problematizar la relación hombre-tierra está animada por la posibilidad de que el individuo ejerza una acción creadora sobre sí mismo. Y, aunque Hegel reconoce, al estudiar los fundamentos geográficos de la historia universal, que la influencia de climas extremos, tales como los propios de las zonas cálida y fría, impide que se desarrollen "pueblos importantes en la historia universal", piensa que el hombre debe liberarse de la conexión *inmediata* con la naturaleza. Sólo cuando la naturaleza, por la violencia de los elementos, "no se ofrece al hombre como medio" está inhibida la posibilidad de desarrollo de una alta cultura espiritual. Pero, lo importante es que Hegel destaca la necesidad de superar la inmediatez en la relación con la naturaleza, propia de la conexión natural primigenia: "Por cuanto el hombre es primero un ser sensible, es indispensable que en la conexión sensible con la naturaleza pueda adquirir la libertad, por reflexión sobre sí mismo. Mas, cuando la naturaleza es demasiado poderosa, esta liberación es difícil".

* «Por de pronto—continúa Ratzel, al describir la configuración geográfica de Africa—, le es imposible crear o conservar en el desarrollo de la civilizacón aquellos contrastes que la naturaleza ha negado a su propio suelo: no vemos en él esas vallas que a las emigraciones oponen, por ejemplo los Andes y las cordilleras en los países bajos; ningún contacto íntimo entre una exuberante fertilidad que impulsa a la agricultura y una pobreza de suelo y rudeza de clima que favorecen el nomadismo, como lo encontramos en la India y en la China por un lado y en la Mongolia y en el Tibet por otro. El Africa tiene sus desiertos, pero éstos sólo en parte pequeña son habitables, y por ende *no pueden ser teatro de hechos históricos.* Sus estepas, que hubieran sido propias para fomentar pueblos nómadas errantes y conquistadores, por el estilo de los mongoles, son de extensión muy reducida, y constituyen simplemente el borde de los desiertos y el punto de transición de éstos a los países selváticos» (*Las razas humanas,* Barcelona, 1888, p. 61, tomo I. La cursiva es nuestra).

Debe rechazarse, también, aquella mecánica interpretativa consistente en establecer correlaciones significativas entre la imagen del paisaje o de la forma geográfica —ya se trate del elemento natural altiplanicie, llano, mar, litoral o montaña—, y las formas del carácter. En tal situación hermenéutica, verifícase siempre una *transformación* intuitiva de la vivencia del paisaje en conducta humana personal o colectiva; sin embargo, está oculto el eslabón motivador que haría comprensible cómo, por ejemplo, resulta ser más vivaz la fantasía de los pueblos que viven en la montaña que la propia de los pueblos que habitan el llano *. Hegel nos dirá, por su parte, que los nómades de la altiplanicie "tienen un carácter dulce y suave; pero constituyen el principio flotante, vacilante". O bien, acontece que "estos hombres son imprevisores", en cambio, el espíritu del hombre del valle, viviendo en suelo fértil "produce por sí mismo el tránsito a la agricultura, de la cual surge inmediatamente la inteligencia y la previsión". En fin, el mar será el elemento que "alienta el valor" y que por su indeterminación nos dará la representación de lo ilimitado e infinito, "y al sentirse el hombre en esta infinitud", se animará a "trascender de lo limitado". Vemos, pues, que se desarrolla toda una mecánica psicológica cuya técnica limítase a trocar la vivencia estética de lo espacial y formal en cualidad de carácter, para lo cual se recurre a un ingenuo transformismo pragmático, en el que lo dimensional o puramente colórico y cuantitativo conviértese en forma de reaccionar, la cualidad telúrica en dirección anímica, el horizonte infinito en voluntad de infinito. Claro está que en todos estos casos se ha olvidado lo más importante, esto es, que la cualidad telúrica singular representa, en verdad, una manifestación secundaria, pues lo primigenio reside en el *modo de interiorización del paisaje* que la hace posible como tal cualidad y que le presta la apariencia de realidad configuradora primera **.

* Por lo que respecta a la crítica del concepto abstracto de *montañés*, véase la obra ya citada de L. Febvre, págs. 262-264. «La verdad es que no existe—escribe—una especie de unidad de la montaña que se halle constantemente en todas las partes del Globo en que se encuentren relieves montañosos. Lo mismo que una unidad de meseta o una unidad de llanura.»

** Friedrich Meinecke entre otros, destaca la índole mecanicista de las consideraciones de Montesquieu relativas al influjo del clima en el carácter de los pueblos. Meinecke opina que el «pragmatismo personalista» de Montesquieu limita su concepción de lo histórico, de las causalidades históricas, a un pensamiento mecanicista, político-utilitario «Es generalmente conocido cómo—dice—, uno de sus pensamientos conductores, la referencia al clima para la demostración del diferente carácter de los pueblos y de sus instituciones, se basa en consideraciones mecanicistas», *El historicismo y su génesis*, págs. 124, 125 126, México, 1943.

Por su parte, E. Cassirer piensa que Montesquieu «rechaza la simple derivación de factores puramente físicos y ordena las causas materiales bajo las espirituales» (*Filosofía de la Ilustración*, pág. 206, México, 1943). En efecto, desen-

Este mecanicismo descúbrenos su falacia, no sólo al advertir el hecho de que el hombre mismo constituye una parte integrante del medio natural que ejercita influjos peculiares, sino al recordar que también influye, a su vez, sobre la naturaleza, y ello en el sentido que ya Buffon afirmaba que el poder de aquél se une al de ésta, manifestándose en su continua interacción. Por eso, frente a la indeterminación de la idea de medio natural, al verificar la pura referencia a la actuación del factor humano —concebido más allá de todo personalismo utilitarista—, lejos de excluir el factor geográfico se delimita su esfera de influjos, aunque ello acontezca por vía negativa.

Quien intente penetrar realmente en lo hondo de la psicología de un pueblo, se verá en la necesidad, muy pronto, de abandonar sus principios, si ellos son los que afirman la primacía configuradora de las influencias telúricas, siempre que desee conservar cierta espontaneidad hermenéutica compatible con el objeto de que se trata. Tal le sucede a escritores como E. Boutmy que, comenzando por afirmar que "entre las causas que moldean un pueblo, las fuerzas naturales son las que tienen más peso y eficacia", concluye por decir que "el grado de sociabilidad de una raza, su mayor o menor necesidad de comunicarse con sus semejantes, de reunirse con ellos, de cambiar ideas o de polemizar, de disfrutar su simpatía y testimoniarle la propia, deciden en parte de su destino" *. Explícase así que Boutmy se debata entre dos extremos al investigar la psicología del inglés: el medio físico y la sociabilidad como "medio". En este oscilar llega hasta advertirnos que las virtudes propias del inglés han terminado por independizarse de "las razones que las habían suscitado". No obstante, elabora toda una psicología geográfica analizando, para ello, las formas de la sensación, la percepción, la imaginación, la voluntad, la abstracción, en función de la bruma que envuelve al paisaje natural. Escribe, en consecuencia, que "el mecanismo de la percepción es distinto en los ingleses; las imágenes son turbias y raras. Son turbias,

volviendo, en cierto modo, la idea platónica de la conveniencia de no poner en contradicción la legislación con la naturaleza, Montesquieu afirma la necesidad de compensar éticamente las manifestaciones climáticas que inhiben el pleno desarrollo del estado. De este modo, destacando el aspecto activo de la conducta humana, dice que los malos legisladores son los que favorecen los vicios del clima y buenos los que a ellos se oponen; así, escribe: «Les legislateurs de la Chine furent plus sensés lorsque, considérant les hommes non pas dans l'état paisible où le seront quelque jour, mais dans l'action propre à leur faire remplir les devoirs de la vie, ils firent leur relegion, leur philosophie et leurs lois toutes pratiques. Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner». *L'Esprit des Lois*, Libro XIV, Cap. 5.

* Véase su *Psicología política del pueblo inglés*, pág. 23 y 129, Buenos Aires, 1946.

vale decir que sus límites se borran en la bruma y no se sabe bien dónde termina una, o dónde comienza la otra; son raras, lo cual significa que, en la unidad del tiempo, no se producen más que en pequeño número'' *. Por el contrario, dice, por ejemplo, que la luminosidad del paisaje griego espiritualizaba sus sensaciones, las que adquirían una extraordinaria sutileza **, en tanto que ''en Inglaterra, la sensibilidad es menos despierta y menos pronta a la respuesta''.

Para E. Boutmy, la continuidad íntima del inglés, la tensión de la voluntad, constituye el más hondo de los goces de ''esta raza rechazada por la naturaleza exterior y privada de su expansión''. Con todo, no consigue mostrarnos de una manera viva cómo se transforma, por qué alquimia geopsíquica, una forma geográfica insular determina la glorificación de la voluntad, a lo que el inglés habría llegado por la ausencia de una luminosidad que espiritualice y embellezca la visión del mundo exterior. Cuando E. Boutmy afirma que la naturaleza no ofrece en Inglaterra las características que pueden favorecer el nacimiento de una gran pintura, o bien cuando dice que el ''retorno a la naturaleza'', como designio del arte, no puede constituir más que una fórmula abstracta, deja aflorar de modo inequívoco la confusa limitación de sus principios ***. En efecto, el hecho de que el inglés vea ''la naturaleza siempre a través de una neblina o una bruma'', no revela necesariamente la inexistencia de un poderoso sentimiento de la vida cósmica, ni la experiencia de lo natural es una actitud humana puramente esteticista, como podría pensarse siguiendo a Boutmy.

El muerto mecanismo de tales conatos explicativos revélase, particularmente, cuando descubrimos en ellos cierta indeterminación o reversibilidad significativa. Así, por ejemplo, lo que Boutmy imagina como el acicate configurador de la ''voluntad'' del inglés —''promesa de un enérgico desarrollo si persevera en su esfuerzo, amenaza de un aniquilamiento inevitable si lo interrumpe'' ****— igualmente se ha destacado como la

* *Ob. cit.* pág. 43.

** «Lo que da esencialmente el tono del paisaje en Grecia, es la roca primitiva con sus aristas salientes, sus contornos finos y secos dibujados sobre el fondo claro del cielo. Lo que la naturaleza ofrecía cada día a la vista de los griegos eran aspectos simples, claros naturalmente divididos; ningún entrecruzamiento, nada sobrecargado nada que recuerde la maraña vegetal». E. Boutmy, *Filosofía de la arquitectura en Grecia*, Principios plásticos, I, Los sentidos, Buenos Aires, 1946.

*** *Ob. cit.*, pág. 55-57.

**** Este pensamiento de una suerte de compensación psico-geográfica—que es una vieja idea—, ya fué desarrollada por Montesquieu al analizar el efecto de la fertilidad y de la esterilidad del país

condición que hizo posible otras sociedades en situaciones objetivas diversas, verbigracia a la cultura y la psicología mayas . . . *. Además, la valoración de la voluntad, la soledad del inglés, su continuidad íntima, pueden comprenderse por sí mismas, en sus rasgos singulares, antes que por considerar que las impresiones exteriores que lo integraron a su mundo "han sido deficientes"; sólo ello permitirá distinguir "el ser solitario que está en el fondo de cada inglés" (Boutmy) de formas similares —o diferentes—, de aislamiento subjetivo, especialmente si tal cosa se investiga siguiendo las peculiaridades del sentimiento de lo humano. Es así como el propio Boutmy parece reparar que las virtudes en cierto modo se originan en sí mismas, por lo que piensa que el autodominio combate interiormente al aniquilamiento, favorecido por la tendencia a la soledad, y opina, por ejemplo, que "la raza será religiosa, precisamente porque siendo ya de naturaleza brutal y violenta, necesita más que cualquiera otra de disciplina". Pero esta autorregulación de las estructuras psíqui-

sobre la psicología colectiva: «La stérlité des terres rend les hommes industrieux, sobres, endurais au travail, courageux, propres a la guerre; il faut bien qu'ils se procurant ce que le terrain leur refuse. La fertilité d'un pays donne, avec l'aisance, la mollesse, et un certain amour pour la conservation de la vie», *L'Esprit des Lois* Libro XVIII, cap. 4.

* La observación de W. Frank que citamos a continuación constituye—como modo interpretativo—, casi el utensilio hermenéutico predilecto de quienes estudian a los pueblos americanos. Dice refiriéndose a los mayas· «El» hombre vivía en contacto perpetuo con la violencia y cualquiera de estas violencias podía aniquilarlo. Hasta los árboles estaban siempre a punto de invadir sus mansiones, rajar las tallas exquistas y derrumbar los altares. Para sobrevivir, el maya tenía que conservarse muy sereno en el vórtice devorador». *Ob. cit.*, pág. 154.

E. Huntington aplica a la interpretación del destino de los mayas su hipótesis de los cambios, de las «pulsaciones» climáticas periódicas. El notable desarrollo alcanzado por esa civilización, no lo atribuye tanto a condiciones excepcionales del pueblo maya para soportar acaso el peor de los climas de América, sino a un cambio favorable del medio físico. Tal posibilidad la concibe en el sentido de un aumento en la duración de la estación de la sequía hecho que, disminuyendo el despliegue de vegetación, habría favorecido la limpieza de los bosques indispensable para el desarrollo de la agricultura. En apoyo de su teoría dice que «cuando se comparan las fechas de la historia maya con la curva de crecimiento de árboles en California, parecen concordar con la hipótesis de un cambio de zonas climáticas». El aumento de la velocidad de crecimiento o del diámetro de los anillos de los árboles de California se produce en los años en que las tormentas se prolongan durante la primavera, lo cual Huntington lo interpreta como un desplazamiento de la zona de tormentas y ciclones (*Civilización y Clima*, págs. 258-263, Madrid, 1942. Acerca del recuento de los anillos de crecimiento, véase la obra de Weaver y Clements *Ecología Vegetal*, pág. 48 y ss., Buenos Aires, 1944). Sin duda existe una relación entre las precipitaciones fluviales y el crecimiento anual de las «secuoias» de California, cosa que se manifiesta en sus anillos de crecimiento, pero el salto de lo ecológico a lo histórico resulta quizás tan peligroso como injustificado. El geógrafo O. Schmieder reconoce que son desconocidas las causas que condicionaron la decadencia del Viejo Imperio. Por ello, se mantiene cautelosamente indeciso ante las varias explicaciones posibles sugeridas por la emigración de los mayas; sin embargo, rechaza terminantemente la hipótesis de un empeoramiento del clima como determinante de la ruina de la civilización maya (*Geografía de América*, p. 600, México 1946). Por su parte, Morley opta por la hipótesis de un «colapso agrícola», originado en peculiaridades del sistema maya de agricultura, que condicionaron la progresiva conversión de los bosques en sabanas artificiales (*Ob. cit.*, p. 84 y ss.).

cas, verbigracia de las correlaciones existentes entre la soledad y el autodominio en el inglés, surge de una valoración primaria, de una actitud original frente al mundo, de una peculiar interiorización espiritual del paisaje, y de ningún modo por la virtud de indeterminables influencias geopsíquicas. Podríamos concluir con L. Febvre que el concepto de *aislamiento*, aplicado con frecuencia a los ingleses, es para el antropogeógrafo un concepto muy complejo y no "natural", porque el aislamiento es un hecho humano y no un hecho geográfico *. Por otra parte, la soledad, el aislamiento, en fin, la peculiar forma de sociabilidad propia del inglés, nos advierten que el recogimiento en lo íntimo no constituye ni un efecto del enrarecimiento de la población, ni un producto de su densidad demográfica, tan alta en ese país. Y es aquí donde debemos recordar la creencia tan superficial como extendida, según la cual la escasa densidad social de los países americanos haría comprensible la propensión de sus habitantes al ensimismamiento, sus particulares formas de convivencia, su carácter nacional. De ahí que, la morfología social no llega muy lejos en la determinación de esta esfera de hechos, sobre todo cuando se limita a establecer una relación cuantitativa entre la densidad de la población, por un lado, y la facilidad y espontaneidad de las comunicaciones interhumanas, por otro. Sólo el cabal desconocimiento de las motivaciones últimas, ordenadoras de los contactos interindividuales, puede llevar a decir a M. Halbwachs, entre otros, que "la relación entre los hombres, cuando es estrecha, indica una sociedad densa . . ." ** La soledad en la convivencia señala una particular experiencia de lo humano, antes que un efecto cuantitativo de densidad de población.

VI

Con todo, acaso se pensará que hemos abandonado el estudio del problema psíquico de la inestabilidad íntima del americano, para iniciar una controversia con quienes sustentan el determinismo geográfico. Mas, cier-

* Febvre rechaza, asimismo, la idea de sociedad insular, de unidad insular, como una categoría válida para las diversas circunstancias históricas, *Ob., cit.*, pág. 274, 193, 305.

** Naturalmente, ello es exacto al ser concebido en los límites de la pura proximidad física. Sin embargo, el mismo Halbwachs observa que en la moderna sociedad de masas, en la vida de las grandes ciudades, los individuos «se sienten tanto más solos cuanto más frecuentemente chocan con los demás. . .» (*Morfología Social*, Segunda Parte, cap. II), lo cual indica un alejamiento de la consideración puramente cuantitativa de lo demográfico.

tamente, ni se trata de polemizar con el determinismo geográfico ni con el determinismo de las interferencias o ambivalencias psico-raciales que, como veremos, a menudo desarróllase asociado con el primero. Pero, dado que al ensayar variaciones interpretativas sobre el tema del hombre americano se nos descubre un hábito, la existencia de un verdadero automatismo hermenéutico consistente en representarse el origen de la fuerza configuradora de algunos rasgos de la psicología del americano, tan pronto en la naturaleza concebida *como* paisaje o en el paisaje mismo concebido *como* naturaleza, no debíamos, pues, continuar esta investigación sin antes esforzarnos por fijar el orden y límite, hasta donde ello resulta posible, de las influencias ejercidas por el medio natural del hombre. Además, a tal cosa nos encontrábamos obligados, si tenemos presente que nuestro designio tiende a poner de relieve la relación existente entre la experiencia de lo íntimo y la cosmovisión, por una parte, y entre dicha unidad de vivencia y la experiencia del prójimo por otra, considerando a ésta como motivación última de los actos personales. Es decir, era necesario indagar cómo se interactúan el sentimiento de lo humano y las diversas influencias provenientes de lo geográfico y regional, que se expresan finalmente en modos peculiares de *interiorizar lo natural*, al ser proyectada en el paisaje una primaria intuición de lo cósmico. En otros términos: proceso de interiorización, entendido como presentimiento de la infinitud de lo universal en la infinitud de lo íntimo, cósmica también, en el sentido que Heráclito decía: "No encontrarás los límites del alma viajando en ninguna dirección, tan profunda es su medida". Sólo que, en este estudio, la doble experiencia de lo infinito, inherente al proceso que interioriza el objeto, dada como oposición y síntesis dialéctica de lo infinito intuído en el universo y percibido en lo íntimo, se hace derivar de la singular experiencia de lo humano propia del americano.

Constituye un cabal ejemplo de la mencionada concepción del paisaje como fuerza casi sobrenatural, su identificación con la naturaleza, lo que se revela en el hecho de aislar cualidades específicas que actúan configurando hombre y paisaje. Así, se habla de la fuerza de la *sabana*, o de la *selva* como "tonalidad y símbolo de la naturaleza humana brasileña". La *pampa* se describe, asimismo, como trascendiendo sus formas materiales, por lo que, aún siendo llanura, no parece percibirse como pura forma terrestre, sino como "una cualidad, que, al revés que otras, no está dentro de ella misma, ni reviste una forma, sino que abraza las formas . . . Una

cualidad más grande que su objeto'' (W. Frank) *. Y como expresión de lo que podríamos denominar el ambivalismo psico-racial, tenemos la tendencia a desarrollar cierta alquimia genética, lo que llevará a quienes la sustentan a distinguir, por ejemplo, entre lo mágico y lo científico en la conducta del mexicano, como supervivencia de lo indígena, por un lado, e influjo de lo hispánico y occidental, por otro. No objetamos, por cierto, la idea de *supervivencia*, en sí misma, sino su estilización, el barroquismo hermenéutico de lo oculto, el virtuosismo de lo latente. Como ya lo dijimos, el determinismo de las supervivencias ambivalentes en algunos casos aparece unido con el determinismo geográfico, de tal modo que Jorge Carrión puede escribir: ''Esta ambivalencia del mexicano —del indio, del mestizo, del criollo— encuentra clima y paisaje adecuado a lo ancho de nuestro territorio. Lo encuentra en los alucinantes desiertos del Norte o en las selvas densas y misteriosas de Veracruz y Tabasco; en los fecundos campos del Bajío o en la transparente atmósfera de la altiplanicie, donde los detalles adquieren proporciones de monumentalidad; en los insondables mares del pacífico o en las verdes aguas del Golfo; por dondequiera que el mexicano vuelve sus ojos se acrecienta su asombro ante la naturaleza y parejamente crece su deseo de dominarla. Se dilata así su sentido mágico y se estimula también su afán técnico y científico. Los ríos de México parecen obedecer a fuerzas mágicas. No saben del sosiego, ni, cuando son caudalosos, de la mansedumbre. Se precipitan indómitos, inatajables, o corren raquíticos en anchos y desproporcionados lechos; inundan y devastan impetuosos los pueblos y las cosechas de los hombres o se niegan, tercos, a regar los campos sembrados. Y así las lluvias; y así los vientos y así también las entrañas de nuestras tierras, unas veces munificientes en minerales y otras yermas y miserables'' **.

* Como ejemplo típico de este *esteticismo geográfico*, cabe destacar la importancia concedida a la idea de «fuerza telúrica», de «sentimiento andino», de «fuerza del paisaje». Así, el escritor peruano Emilio Romero, en una obra reciente, escribe: «Y es que en *América del Sur vivimos todavía una etapa geográfica, y no histórica. En Europa o en otros continentes probablemente se hace historia. En América del Sur todavía se hace geografía.* Nuestra lucha tremenda es con el paisaje y contra el paisaje», *Geografía del Pacífico Sudamericano*, pág. 25, México, 1947. (La cursiva es nuestra.)

** Véase su artículo «Ciencia y Magia del mexicano» en *Cuadernos Americanos* México, 1947, N.º 2, págs. 56-57. Volveremos a tratar de este punto en la Cuarta Parte, Cap. V. Pedro Henríquez Ureña, ubica entre las «fórmulas del americanismo» aplicadas al problema de la expresión literaria, la tendencia a describir la naturaleza y el paisaje. «Tenemos partidarios de la llanura y partidarios de la montaña», nos dice. Y, «a la naturaleza—comenta más adelante—sumamos el primitivo habitante. ¡Ir hacia el indio!» Con todo, en otro lugar, él mismo se pregunta: «Si el paisaje mexicano, con su tonalidad gris se ha entrado en la poesía ¿cómo no había de entrarse en la pintura?». *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, págs. 21 y ss., 80 y ss., «Babel,» Buenos Aires, 1927.

En todo caso, *tiéndese a destacar lo pasivo en las relaciones del hombre con el fenómeno natural y, más raramente, el factor activo de la interiorización de la imagen de lo cósmico*, consistente en concebir el paisaje natural sólo como apariencia o reflejo, como representación humana, por ende. Llegados a este punto, es necesario distinguir claramente las influencias de índole psicosomática operadas por los fenómenos físicos, meteóricos, subterráneos o geográficos, de su conversión en forma íntima, en conducta humana. Del terremoto, por ejemplo, se ha dicho que influyó en la psicología del chileno, diferenciándolo, en cierto modo, en su moral y religiosidad de otros pueblos americanos, tal como pensaba Benjamín Vicuña Mackenna *. Mas, ello no ha acontecido en virtud de la presencia del temblor como fenómeno físico, sino a favor de cierta latente, consciente o inconsciente expectación de la muerte. Tal infusa espera, puede, sin duda, penetrar, matizándola de un modo peculiar, toda la trama psíquica de las expectaciones; pero, aún siendo así, la idea de la muerte no constituirá el dato último, ni la religiosidad, el autodominio o la falta del mismo, sino que la concepción de la vida será lo que verdaderamente anime el complejo psíquico que aureola la subitaneidad del terremoto y su muerte. Es decir, la esfera de las influencias puramente psicosomáticas del fenómeno físico se desplaza, subordinándose a una totalidad espiritual más amplia.

VII

En este sentido, el antropólogo cubano Fernando Ortiz ha realizado una valiosa investigación relativa a las influencias ejercidas por ciertos fenómenos meteóricos en la concepción del universo de los pueblos americanos, y en particular sobre algunas simbolizaciones iconográficas, artísticas y mitológicas. En el prólogo de su obra *El Huracán*, declara que es posible revisar la interpretación de simbolismos propios de varias culturas

* Dice este escritor, refiriéndose al terremoto que asoló Santiago el 13 de Mayo de 1647: «Su influencia moral y política, religiosa y civil, fué tan profunda como la huella que dejara en las rocas de la tierra que trituró como polvo o hendió en grietas insondables. Aterró a la muchedumbre y morigeró no poco sus hábitos licenciosos». Y agrega, más adelante: «Dió al propio tiempo diverso y mejor temple al ánimo del pueblo, tomado en su conjunto, imponiéndole esa energía, lenta en hacerse sentir, pero persistente y suficiente, que ha sido sin disputa una de las dotes más características de nuestra comunidad civil entre las demás del mismo origen en la América española. Imprimió, por último, al espíritu religioso de la sociedad, tan vivo en el siglo cuya primera mitad hemos descrito, un grado tal de preocupaciones y misticismo, por el ejemplo de lo deleznable de las cosas del mundo y de la vida, que Santiago estuvo a punto de ser todo entero un vasto claustro», *Historia de Santiago*, págs. 283-284, Tomo I, Santiago de Chile, 1924.

"y su reinterpretación con un nuevo criterio más comprensivo y sistemático y de aplicación universal, no basado en presuposiciones difusionistas y creacionistas, sino en procesos simples del pensamiento humano, como fáciles y lógicas respuestas a estímulos ambientales y particularmente a los meteóricos y cósmicos" *.

Investigando de este modo el simbolismo de ciertos íconos indo-cubanos, cuyo sentido Fernando Ortiz vincula a la divinización del huracán, y sin prescindir para ello de las formas físicas de su aparición meteórica, lo describe como un personaje, atendiendo a su falta de periodicidad y a lo anárquico y vario de su manifestarse: "El ciclón es, pues, un personaje errátil; aparece de improviso, ora sopla con furiosas ráfagas, ora con aliento suave de paz y de consuelo, ya marcha aprisa o se remansa perezoso, se va de una vez o retorna inesperadamente con alevosía. Esa dinámica tornadiza y caprichosa le da a cada huracán cierta individualidad. Dentro de leyes naturales, que antaño no se conocían, el huracán en apariencia goza de autodeterminación, imprevisible e inexplicable. El huracán es versátil, tiene "personalidad", parece humano" **. Pero lo importante es que la posibilidad de llegar a personificar lo ciclónico, Ortiz la vincula a una primaria interiorización simbólica de lo *rotatorio*. Es decir, el origen del simbolismo americano de lo espiroideo se encontraría en la visión del remolino aéreo, de la tromba, constituyendo la espiral el emblema del viento. En consecuencia, la representación primitiva de la vida se habría realizado por medio de imágenes alusivas a energías de efecto rotatorio. "El viento —escribe— el remolino y la tromba, la espiral, o la sigmoide, la culebra o serpiente . . .; he aquí el proceso analógico del simbolismo que estudiamos. Sobre todo, la *Serpiente Emplumada*, estilizada por su más simple esquema sigmoideo, bicéfalo, polícromo y plumífero, podría ser un símbolo genuino de Pan-América, expresivo a la vez de su geografía, de su troncalidad étnica, de su historia y de su dinamismo social" ***. Claro está que no se trata, en este caso, sólo de establecer correlaciones entre unas formas de expresión religiosa y su equivalencia estilizada en las creaciones artísticas, en lo que acaso podría pensarse puesto que, por ejemplo, el arte de los mayas está penetrado por el motivo religioso de la *Serpiente Emplumada*. Lejos de ello. La curva espiral, concebida como la esencia de lo rotatorio y cósmico, ya aparezca en sus variantes de

* Sobre la crítica del «difusionismo», véanse págs. 13, 486, 497, 539, México, 1947.

** *Ibid.*, pág. 50.

*** *Ibid.*, página. 222

sigma —"embrionaria espiral doble"—, o de lemniscata —"simétrica y conjugada duplicación de la sigma"—, llega un instante en que trasciende su mero ser representación simbólica de algo y, más allá del motivo religioso o estético, aparece como lo creador mismo. Entonces, lo espiroideo puede llegar a representar tanto lo infinito matemático, como la feminidad, la mecánica de lo erótico tanto como, en fin, la fecundidad en la "danza del huracán". La espiral como curva lemniscata "evoca la idea de un infinito lleno y activo, vivo; contrastando en el círculo, que antes, entre los egipcios, fué también emblema del infinito y hoy lo es del cero, un infinito negativo, como el del caos precósmico de las antiguas teogonías" *. Y el horizonte de conexiones originado en la visión del vórtice, de lo rotatorio, se extiende aún más. En efecto, Ortiz nos dice "cómo fueron en un complejo simbolismo relacionados los vientos, las lluvias, los rayos, las serpientes, los caracoles y otros animales, las orejas, los ombligos, las estrellas y la fecundación, y todo derivado del fenómeno primario que fué el remolino de agua y de viento, simbolizado por la espiral" **.

Estas fases descriptivas del proceso de interiorización simbólica del torbellino, del remolino, que parecen convertir lo rotatorio en el origen mismo de toda fuerza vital, llevan a Fernando Ortiz a crear, por decirlo así, el personaje huracán, superando el pensamiento de una pasiva adecuación del hombre a lo climático y geográfico. Sin embargo, deberíamos perseguir aún el simbolismo de lo espiroideo, tan generalizado en las culturas precolombianas, hasta dar con su significacón dialéctica, esto es, hasta comprender el hecho de que lo espiral, como fenómeno cósmico, no pudo llegar a erigirse en símbolo de lo originario por la mera influencia de la repetida visión del meteoro *huracán.* En este punto es donde también debe encontrarse la significación de estos hechos para la antropología social, que, más allá del misterio del sentido de ciertos íconos indocubanos, el propio Ortiz insinúa. Pero, por sobre todo, *aquí tocamos el límite donde se torna imperioso conocer el tránsito, temporalmente indescriptible, que desde la contemplación del fenómeno alcanza lo simbólico, pasando a través del proceso de interiorización.*

Para alcanzar tal conocimiento, previamente sería necesario fijar los lineamentos de una fenomenología de lo simbólico. Cassirer afirma que debe definirse al hombre como un *animal simbólico* y no como un *animal racional.* Para ello tiene presente el que frente al equilibrio existente entre

* *Ibid.*, página 304. ** *Ibid.*, página 586.

el sistema receptor y el efector, equilibrio propio de la vida animal, el hombre interpone entre dichos sistemas el símbolo, lo cual constituye un cambio cualitativo en la vida humana, en contraste con la puramente animal. De este modo, el hombre vive en dos mundos: el universo físico y el universo simbólico, estando formado este último por el lenguaje, el arte, el mito, la religión. Sin embargo, Cassirer no distingue claramente las diversas formas de lo simbólico, o bien, sus distingos se encuentran todos orientados en la dirección de lo simbólico abstracto, del simbolismo lógico o algebraico. Ocurre así que la lectura de su *Antropología filosófica*, nos deja la impresión de que cae en lo mismo que censura: en la confusión de la parte con el todo, lo que según él, particularmente se manifestaría en la identificación del lenguaje con la razón. Y ello le acontece aún cuando distinga entre el "lenguaje proposicional" y el "lenguaje emotivo", esto es, entre el que posee referencia objetiva o sentido, que es el propio del hombre, y el puramente afectivo-subjetivo, propio del animal; le sucede a pesar de que diferencie entre *signo* y *símbolo*. Finalmente, aunque Cassirer vincula la "memoria simbólica" a lo autobiográfico, llegando a atribuir un sentido simbólico a la conversión de San Agustín narrada en *Las Confesiones* y, a pesar de que, por otra parte, afirme, al analizar el conocimiento científico, que "el simbolismo del número es de un tipo lógico totalmente diferente del simbolismo del lenguaje", con todo, se le escapa el hecho de la *interiorización de lo simbólico*. Es decir —y aquí sólo podemos dejarlo insinuado—, no es posible llegar a comprender plenamente el fenómeno de lo simbólico al considerarlo como forma primaria, ya que. en verdad su manifestarse *sigue* a una previa "ontologización", por decirlo así, de la experiencia de lo infinito, dada como plenitud de lo íntimo y como intuición del cosmos.

Por eso, cuando Cassirer dice que el universo simbólico permite al hombre tanto el acceso al mundo ideal como universalizar sus vivencias, siempre cae en la concepción lógico-pragmática de lo simbólico. La armonía establecida por Heráclito, la comunidad entre el curso de lo íntimo y el *Logos*, concebido éste como fuente primera de la existencia universal, resulta, como vivencia y como conocimiento, anterior a cualquier simbolismo, y supone, al propio tiempo, una particular experiencia de lo cósmico y de todo lo humano, un específico anhelo de unificación con el mundo. Cuando se ha llegado al extremo de afirmar que el hombre es un animal simbólico, no parece infundado el exigir que en tal concepción tengan cabida o encuentren explicación algunas experiencias humanas primordia-

les. Así, pues, bien podríamos preguntar por el sentido simbólico de la sentencia de Heráclito "me he buscado a mí mismo". Tal fragmento ha sido interpretado, por ejemplo, como la estela del viraje de la filosofía griega hacia el conocimiento del hombre (Jaeger). En todo caso, nos parece que el significado de su dirección de interiorización escapa a lo simbológico en el sentido de Cassirer. Es decir, *los procesos históricos que marcan un desplazamiento de lo íntimo en el hombre no pueden comprenderse cabalmente en función del simbolismo de lo expresivo* —tomado en el sentido estrecho aquí criticado—, *ya que una primaria interiorización es lo que norma y anima la simbología cultural.*

Ahora bien; si nos hemos permitido simultanear la trama de nexos que aflora al considerar la importancia que poseen ciertos fenómenos meteóricos, tomados desde su manifestación y orden de influencias puramente climáticos hasta alcanzar su conversión en símbolo, a tal cosa nos guió una intención particular. Es ella la de destacar la necesidad de integrar, por método, en una jerarquía de las influencias, si fuera posible, diversos condicionamientos, comenzando por las diferentes cualidades telúricas para alcanzar, finalmente, hasta los distintos grados de interiorización y los modos propios de los influjos interpersonales. Resulta muy significativo que un antropólogo como Franz Boas sortee los diversos "determinismos" con la cautela de quien camina a oscuras por un sendero desconocido. Así, por ejemplo, puede decirnos, al tratar de la inestabilidad de los tipos humanos, que el índice cefálico, que la forma de la cabeza "de los descendientes nacidos en América difiere de la de sus padres" *, pero tal observación no lo llevará a exagerar la importancia del medio físico en la configuración de las sociedades humanas. Al contrario, piensa que las "condiciones geográficas tienen tan sólo el poder de modificar la cultura". Más aún, formula la primacía de lo cultural de una manera precisa: "El ambiente siempre opera sobre una cultura preexistente, no sobre un grupo hipotético sin cultura". Y Boas insiste en la irreductibilidad de las condiciones culturales a meros efectos del ambiente. Ni siquiera acepta la hipótesis de una primitiva configuración de la cultura por medio de influencias geográficas, las que posteriormente dejarían de ser determinan-

* *The Mind of Primitive Man*, pág. 95, traducido por la E. Lautaro con el título de «Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural», Buenos Aires, 1947. Para lo que sigue, véanse las páginas 137 y 183 a 187 de la mencionada edición.

tes frente a la autonomía final de lo cultural. Lejos de ello, nos recuerda que resulta peregrino explicarse la vida mental por la influencia del ambiente, dado que éste mismo puede explicarse, más bien, por la acción del hombre sobre la naturaleza, lo que se manifiesta en las variaciones que éste ha operado en el paisaje natural y en la fauna que lo puebla *. También objeta al determinismo económico en el sentido de que, si bien la vida cultural está económicamente condicionada, la economía, a su vez, se encuentra culturalmente determinada. Y para claridad de nuestros designios teóricos es muy importante la siguiente confesión de Boas: "Nos resulta muy fácil nombrar un número de factores exteriores que influyen sobre el cuerpo y la mente, clima, nutrición, ocupación, pero tan pronto como entramos en la consideración de los factores sociales y condiciones mentales, somos incapaces de determinar de un modo preciso cuál es la causa y cuál el efecto". Pero, como siempre, debemos verificar una vez más la falta de referencia al *sentimiento de lo humano*, concebido como fuerza configuradora originaria. Además, este mismo vacío impide reconocer la significación antropológica de la dialéctica de las identificaciones humanas, y su influjo en la vida cultural, ya se trate de voluntad de unificarse con la naturaleza, el totem, la sociedad o con el hombre como prójimo.

* Schmieder, en su *Geografía de América*, citada ya anteriormente, rechaza la idea de la «pradera prístina», cuando trata de la capa vegetal en América del Norte (págs. 36-37). Y, en general, se resiste a la interpretación idílica que imagina la existencia de paisajes naturales en América, antes de la Conquista. Refiriéndose a Norteamérica dice que «los indígenas, a pesar de lo reducido de su número y lo bajo de su nivel cultural, habían intervenido en el desarrollo de la capa vegetal de una manera directa o indirecta» (p. 36; sobre el tipo de bosque condicionado por los incendios, véase la página 321). Para este geógrafo siempre surge la duda de si se trata de una «formación climax o de una asociación influenciada por el hombre», como dice al referirse a ciertas modalidades vegetales de California (p. 40). Lo propio afirma de las asociaciones vegetales de la América Central, de las que dice que fueron considerablemente influídas por los antiguos mayas (p. 517). Del mismo modo, la influencia del hombre varió las condiciones naturales de la vegetación en Sudamérica (p. 708), influencia que alcanza tanto a las selvas del Brasil como a los Andes Centrales, cuya capa vegetal tampoco sería «natural» (p. 768). Por último Schmieder opina que la pampa argentina no constituye una vegetación primordial. «Es evidente que existe una contradicción entre las fértiles condiciones edáficas junto con un clima que es perfectamente propicio para una vegetación arbórea, y la existencia efectiva de extensas praderas. Y si no fueron las condiciones naturales las que impidieron la vegetación arbórea, es de suponer que las praderas de la Pampa sean un fenómeno cultural» (págs. 829-830). Claro está que como en esta hipótesis la oposición *natural-cultural* es de índole fitogeográfica, ello no contradice el hecho de que a los primeros colonizadores la pampa les impresionase como un paisaje natural. Al contrario, esto pone de relieve la necesidad de distinguir diversos planos de lo natural-cultural, para poder comprender las interacciones operantes entre el hombre y la naturaleza a que se refiere Boas. Acerca de la evolución del paisaje natural americano desde la Colonia hasta el presente, consúltense también las páginas 835, 859 y 924 de dicha Geografía.

VIII

Por igual motivo, reina la confusión en cuanto se oponen las ideas de *paisaje natural* y *paisaje cultural*. Pues, según que se parta para hacer tal distingo de la geografía, como sucede en el caso de Schmieder y Carl O. Sauer, o de lo histórico-cultural y estético, como en el caso de Gumbel y A. Sauer, por ejemplo, resultan diversos los órdenes de interacción que se ponen en juego. Si al establecer dichos opuestos obedécese a una inspiración antropogeográfica, la existencia de un paisaje culturalizado dependerá de que la cualidad telúrica o fitogeográfica pueda ser o no considerada como prístina. En cambio, si tal polaridad sigue una inspiración proveniente de las ciencias del espíritu, lo cultural del paisaje fincará en la realidad de su humana interiorización, en la expresión de su "alma" que, desde lo geológico, a través de la sangre, de la comunidad, parece alcanzar hasta la intuición religiosa, como una misteriosa armonía de ambiente físico y espíritu. Ocurre así que por la interferencia, no siempre advertida, de estas posibilidades de interacción, de vínculo entre el individuo y la naturaleza, consistentes en un desviar el curso de lo natural, o en un continuarlo el hombre espiritualmente dentro de sí, no siempre se ve claro cómo influye éste en el contorno físico. A lo que se agrega que, desconociendo las motivaciones últimas que lo inducen a influir en el medio exterior, tampoco le será posible configurar el mundo circundante de una manera creadora, "natural".

Lewis Mumford, bien que sólo en leve insinuación, se ha referido a las relaciones existentes entre la esfera de la convivencia, la configuración de las ciudades y la acción del hombre sobre la naturaleza, destacando el íntimo empobrecimiento que en el norteamericano revela dicha acción. Para Mumford la ciudad "constituye un hecho de la naturaleza, lo mismo que una cueva o un hormiguero" *; no obstante reconoce su entraña histórica, lo que le lleva a señalar, por ejemplo, el sentido de comunidad que animaba las ciudades en la Edad Media merced a su vida corporativa, a diferencia de la escisión social que determina la preponderancia de lo económico en la ciudad moderna. Nos habla, entonces, del "sentido de soledad que obsesiona al individuo atómico de la gran ciudad", lo que trata de conjurarse con espectáculos compensatorios: "Para contrarrestar el

* *La cultura de las ciudades*, pág. 15, tomo I. Buenos Aires, 1945. Para las referencias que siguen a continuación véanse las páginas 55 y ss. y del tomo II págs. 85-90, 150, 158, 160, 161, 162, 163, 171 y 192.

hastío y el sentimiento de soledad están los espectáculos para las masas" *. Y aún cuando Lewis Mumford señala la importancia de la *región* y considera a la ciudad como expresión de la individualidad geográfica, juzga necesario conquistar un equilibrio de las interacciones operantes entre la geografía y la historia cultural del lugar, esto es, obtener la "región humana equilibrada". Existiría como una suerte de impotencia que impide al norteamericano actual conservar o contemplar lo natural, por lo que dice que si el paisaje se hubiese interiorizado, si hubiera penetrado en su conciencia no se sentiría anonadado por las grandes formaciones geológicas. Por último, recordemos que Mumford llega a decir que la impotencia para compensar lo mecánico con lo salvaje, con lo espontáneo y lo natural, esto es, el aceptar un solo tipo de vida, el de la metrópolis, "significa una degradación desde dos puntos de vista: el geológico y el humano".

XI

Volvamos ahora a nuestras consideraciones preliminares acerca de la discontinuidad anímica del americano.

Al verificar el hecho de que la forma discontinua de reaccionar obsérvase aun siendo diversas las condiciones objetivas que rodean a la persona, fluye espontáneamente la conclusión según la cual una conexión estructu-

* Mumford observa agudamente cómo el tipo de habitación de la moderna metrópoli norteamericana, las «casas de apartamentos», excluye casi por completo la posibilidad de recogimiento, de reposo íntimo, y, sobre todo, no contempla la existencia de un remanso de espacio propicio a las primeras etapas de la relación amorosa juvenil. Acontece, de este modo, que *la calle* cumple la función de integrar la casa. «Por falta de espacio de esa naturaleza, en los Estados Unidos toda una generación de muchachas y de muchachos ha crecido en la promiscuidad vulgar del automóvil, que a menudo remataba en las intimidades no menos sórdidas de la hostería, llevando a su vida erótica la sensación de algo estéticamente incómodo y emotivamente destructor» (*Ob. cit.*, pág. 355, tomo II). Pero lo que importa aquí es no confundir —cosa que, por otra parte, no preocupa a Mumford— el efecto con la causa. No sería infundado por ejemplo, pensar que acaso una originaria impotencia frente al prójimo, o una forma de convivencia insuficientemente diferenciada, hizo posible el actual fenómeno de extraversión, fragilidad y superficialidad propias de los vínculos afectivos del joven norteamericano.

Nos permitiremos en este lugar una fugaz referencia a las relaciones humanas en la Edad Media y al «mito medieval», de que habla Mumford. Tanto al exaltar dicho período de la historia como al pintarlo con tonos sombríos, delátase la presencia de una motivación ideológica, de una ideología de clase en el sentido de Scheler, esto es, de un retrospectivismo o de un prospectivismo, respectivamente, de los valores en la conciencia del tiempo. En todo caso, la tendencia a imaginar idílicamente la vida en aquélla época, al concebir como llena de serena armonía la forma de convivencia propia de las ciudades medievales, es algo que debe rechazarse al igual que su detracción intransigente. Por tal motivo podemos admitir con Vedel, por lo que toca a la esfera de la convivencia, que la concepción del matrimonio en las antiguas ciudades era «poco romántica y no muy espiritual». Cierta «ecuanimidad melancólica» parece penetrar la vida apacible del artesano medieval. En este sentido interpreta Vedel el cuadro de J. v. Eyck del matrimonio Arnolfini: «Ninguno de los dos mira al otro, ni se acercan; ningún grado de ardor erótico ni de libre y personal abnegación se advierte en el lien-

ral de orden más amplio quizás abarcaría el fenómeno descrito en toda su amplitud. Trátase de integrar los distintos condicionamientos citados —agregando, entre otros, el factor económico—, en una experiencia más general. El *sentimiento de lo humano*, por sí mismo, nos torna comprensibles estos desequilibrios psicológicos. Por eso, ensayaremos describirlos desde este punto de vista, insistiendo en su delimitación según las varias actitudes posibles del individuo: frente a sí mismo, al prójimo y la sociedad.

La inestabilidad interior también puede comprenderse por la opresión de lo no logrado, cuando acontece que a pesar de que la vida tenga su centro en el amor al hombre por el valor del hombre mismo, la imagen de éste se deforma. Cualesquiera que sean los condicionamientos de otra índole que influyen en la configuración de su existencia, parece que en el carácter americano subordínanse los antagonismos geográficos, raciales, económicos y climáticos a los antagonismos originados en la convivencia, como al elemento común de cierta interior unidad americana. De ahí que sea necesario aclarar estos problemas antes de postular livianamente un "carácter nacional", influído para ello tan pronto por una tipología racial como económica o regional; necesidad que se revela en el hecho de que

zo...» (*Ideales culturales de la Edad Media*, tomo III, «La vida en las ciudades», págs. 52-65, 115 y ss., Barcelona, 1947). Refiriéndose a la representación de la esposa de Arnolfini, J. van der Elst parece apuntar a lo mismo cuando observa que su «mirada es un tanto abstraída, y parece colocar su mano derecha sobre la izquierda de su marido con más obediencia que ternura». Sin embargo, van der Elst se inclina a atribuir la rigidez de estas figuras a una concepción estática del espacio, a un penetrar en la anatomía del hombre de afuera hacia adentro, por carecer los pintores flamencos de «los principios generales del movimiento anatómico en acción bajo la apariencia de las cosas». (Véase su obra *El último florecimiento de la Edad Media* donde, además, se trata de las corporaciones de pintores, págs. 53 y ss., 100, 107, 215, 218, Buenos Aires, 1947). Huizinga, por su parte, al describir los retratos de J. v. Eyck se refiere a una «faz aguda y seca», a cabezas rígidas duras, a gestos misteriosos y herméticos, a la «imperturbabilidad enfermiza del Arnolfini de Berlín», habla de la «esfinge egipcia de *Leal souvenir*». Pero, estas expresiones de la figura humana, que Huizinga reconoce como hieráticas, con rígidas sonrisas, refinadas, no siempre parecen irradiar ese «luminoso brillo de alegría sencilla, de un tesoro de sosegada ternura», de que habla este historiador, cosa que al referirse al cuadro de Arnolfini le induce a pensar en su «íntima delicadeza» y en «la silenciosa paz que sólo Rembrandt nos dará de nuevo». Creemos, por el contrario, que se descubre en ellas una honda mediatización del vínculo humano y también la fría expresión de un pacto—como dice Vedel del cuadro del matrimonio Arnolfini—al que anima por parejo lo religioso y lo comercial. (Pero, ya volveremos a tratar de esto al estudiar las relaciones existentes entre la expresión fisiognómica y la cosmovisión, Parte Segunda, Cap. XI). Añadiremos finalmente, que el propio Huizinga, al describir la religiosidad de aquel tiempo, nos advierte que muestra bruscas alternativas de «contrastes casi inconciliables». Johannes Bühler nos recuerda, igualmente, que no debe considerarse como idílico el ideal de formación en las corporaciones y ciudades medievales, al menos por lo que respecta a las duras normas de subordinación imperantes en las relaciones entre artesanos, oficiales y aprendices; del mismo modo opina que los conflictos dados entre el individuo y la comunidad no eran, entonces, menos agudos que en los tiempos posteriores, sólo que orientados en otra dirección.

pueda identificarse un fenómeno en medio de condiciones objetivas tan diversas, como ocurre con el desequilibrio, la discontinuidad y la inestabilidad íntimas. El ejemplo del brasileño nos enseña, además, cómo fenómenos que obedecen a un condicionamiento específico, tales como el tono que impone la vida tropical al ánimo y la voluntad, pueden coincidir o superponerse a actitudes y modos de reaccionar similares, pero que reconocen otro origen *. Justamente, es esta posible fuente de equívocos, lo que nos induce a un discriminar más hondo, a la búsqueda de una constante psicológica de diversa índole. Tres distintas determinaciones —desarmonía condicionada por el mestizaje, heterogeneidad originaria de naturaleza histórico-cultural e influjo del medio físico—, concurren a la configuración de un fenómeno colectivo: la discontinuidad anímica. Y porque el modo de manifestarse de dicho fenómeno difiere en los tres casos, su apariencia engañosa inclina a considerarlos solamente como producto típico de cada uno de los órdenes de condicionamiento recién enumerados. Pero, si acontece que esta *reacción de discontinuidad* obsérvase también en medios físicos y ambientes sociales que por sus características georraciales y culturales no podrían condicionar tal comportamiento, impónese interpretar otros signos antes de osar describir o afirmar la existencia de un carácter nacional.

Como la dirección metódica que seguimos tiende investigar los antagonismos de convivencia, desarrollaremos, en cierto modo, una fenomenología del sentimiento de lo humano, de la experiencia del prójimo. Por lo mismo, también será necesario fijar el significado de algunos conceptos psicológicos relativos a la conciencia y la percepción de los otros. Mas, al hacerlo, se advertirá en este punto un gran vacío en la psicología, por lo que no debe causar asombro que las oscilaciones íntimas que motiva la humana convivencia, su dialéctica, la inestabilidad interior, descríbanse de un modo insuficiente, o que se tienda a explicar tales actitudes echando mano del fácil recurso de los determinismos ambientales. Aun

* Para Huntington, la «inercia tropical», en una de sus formas, se manifiesta en las variaciones del carácter operadas a través de la voluntad. Huntington considera como típicas cuatro reacciones individuales que denotan, en una dirección específica, falta de voluntad: Escasa laboriosidad, carácter irascible, borrachera habitual e indulgencia sexual (*Ob. cit.*, págs. 67-68). Nos limitaremos a observar que por la combinación mecánica, exterior, de las cuatro modalidades de abulia señaladas por Huntington, de ningún modo obtendremos los rasgos de la típica inestabilidad anímica del brasileño, que es también la propia del americano. Su concepto de inercia tropical resulta un tanto vago y formal, por lo que sólo podemos admitir que ella únicamente subyace a la discontinuidad de lo íntimo, ya que esta última actitud difiere de dicha inercia y la trasciende a través del ideal de vida que opera como factor diferencial.

cuando sin referirse especialmente al sentimiento de lo humano, Bergson penetró en esta zona poco conocida por las investigaciones psicológicas. Veamos ahora de qué manera.

El filósofo francés, al mismo tiempo que admite la existencia de representaciones colectivas en la constitución de las sociedades, se sorprende del hecho de que algunos sociólogos hayan establecido una escisión entre las representaciones colectivas y las inteligencias individuales. Bergson atribuye el que puedan imaginarse como discordantes ambas mentalidades a que se concibe al hombre como una abstracción, y a la sociedad como la única realidad, lo que, por cierto, no explica esa suerte de preformación de la mentalidad colectiva en la mentalidad individual. Estas consideraciones lo llevan a afirmar que por no haber estudiado suficientemente el destino social del individuo, se comprende que la psicología haya progresado tan poco en "ciertas direcciones". Por eso juzga necesario que aquélla se preocupe, por ejemplo, de fenómenos como el aislamiento y la soledad. Al recordar, por último, cómo el porvenir de una ciencia depende de la adecuada delimitación de su objeto, no existiendo peligro de establecer tales límites cuando se siguen las articulaciones naturales, Bergson escribe: "C'est de quoi notre psychologie ne s'est pas avisée quand elle a reculé devant certaines subdivisions. Par example, ella pose des facultés générales de percevoir, d'interpréter, de comprendre, sans se demander *si ce ne seraint pas des mécanismes differents qui entreraient en jeu selon que ces facultés s'appliquent* à *des personnes ou* à *des choses*, selon que l'intelligence est immergée ou non dans le milieu social. Pourtant le comun des hommes esquisse déjà cette distinction et l'a même consignée dans son langage: à coté des *sens*, qui nous renseignent sur les choses, il met le *bon sens*, qui concerne nos relations avec les personnes" *. La posibilidad, como se ha visto, ya dejada entrever por Bergson, de una actualización de mecanismos psíquicos peculiares según la índole del objeto al que se tiende, la hemos desenvuelto en este trabajo, concretamente, y en una dirección especial. En efecto, denominamos dialéctica de la experiencia o del sentimiento de lo humano al conjunto de procesos anímicos susceptibles de ser observados cuando el objeto de las referencias íntimas del sujeto es el hombre mismo. Además, partiendo del hecho de que el objeto

* *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, pág. 109, Alcan, Paris, 1934. En la Tercera Parte veremos cómo Bergson señala la existencia de una referencia constante al próximo en las actitudes más significativas del individuo. (La cursiva es nuestra).

a que se apliquen las "facultades" psíquicas lo constituya el hombre *como* prójimo, hemos intentado aproximarnos a la situación concreta y singular, esto es, a la comprensión del modo como el otro es vivido. De tal manera, puede decirse que, en uno de sus aspectos, ciertas vacilaciones propias del sentimiento de lo humano, de la experiencia del prójimo, revélanse en la reacción de inestabilidad íntima, de interior discontinuidad, de la que aquí tratamos, pero cuya particular dialéctica describiremos en la Segunda Parte, Cap. VIII del volumen segundo.

Ahora consideraremos un motivo de índole social, que también tiende a configurar la reacción de inestabilidad interior, característica de algunas actitudes del americano en su mundo. Dos condiciones extremas, agregándose a las ya enumeradas, contribuyen a sumir en lo pasivo a los miembros de una sociedad: el adormecimiento del espíritu de la acción y el no poseer —objetivamente, como todo, y subjetivamente como dirección íntima—, una totalidad social o espiritual a la cual poder incorporarse. Claro está que, de hecho, acontece que el hombre sólo participa en actos creadores cuando se ensanchan los cauces por donde puedan fluir libremente sus impulsos primordiales. Con todo, *lo importante es que en tal modalidad creadora de participación plena confluyen el espíritu de la acción y la necesidad de incorporarse a un todo, resultando ser tan fundamental el orden de las determinaciones primarias, vegetativas, vitales, como su complemento espiritual, la necesidad de identificarse con una totalidad.*

De ahí que, entre nosotros, constituye una fuente permanente de desequilibrios anímicos individuales el hecho de que el individuo se detenga vacilante, indeciso, como girando en sí mismo, por así decirlo, al no vislumbrar un todo social creador al cual poder incorporarse vivamente. Pues debemos dejar de lado el sentido racionalizado de las acciones puramente exteriores al sujeto que no denotan, por tanto, un adscribirse a la sociedad desde dentro. *La exterioridad de la acción refleja, cabalmente, la íntima discontinuidad del individuo.* El muerto ritualismo religioso, al igual que el político, no llega a penetrar en el americano tan hondamente como para hacerle percibir la unidad de sentido que enlaza las acciones individuales y el curso de la vida colectiva. Al no vislumbrar ese vínculo —raíz de toda auténtica alegría—, la persona pierde como el órgano de su orientación en la totalidad social. Y al propio tiempo que comienza a rondarle el contradictorio espíritu de la discontinuidad íntima, de la inte-

rior inestabilidad, tiende a deformar la imagen de la realidad, esforzándose por vivir como al azar y sin designios. Precipítase, entonces, desde el cumplimiento de las urgencias sociales y económicas inmediatas, en el desorden de un instante sin dirección. Finalmente, sobreviene el despliegue de la hostilidad dirigida hacia el propio yo.

Inútil resulta argüir la existencia de poderosos movimientos obreros, aparentemente penetrados por una honda armonía. Pues, en tal caso, la exterioridad de los actos condiciona, igualmente, la escisión entre el actuar y la vida personal. Por motivos semejantes, y si a pesar de militar el obrero en un partido, contemplamos la profunda desarmonía de su vida, ello nos revela plenamente las limitaciones de su actuar. *Sólo la síntesis entre un actuar motivado por impulsos primarios y la referencia a la totalidad, engendra el espíritu de la acción creadora.* La experiencia de un nexo trascendente de este tipo, llena al hombre de alegre serenidad; en cambio, la grieta profunda que aleja su curso de intimidad del movimiento del todo, le pone en trance de autoaniquilamiento.

De tal modo, al no conseguir incorporarnos plenamente a un mundo con sentido, nos convertimos en víctimas de ineludibles antagonismos espirituales. De ahí, también, nuestro ánimo negativo. Además, si la falta de un sentimiento de la totalidad colectiva coincide con la expectación de lo humano, dada como un tender hacia el hombre sólo por el valor del hombre mismo, sin mediatizaciones de naturaleza religiosa o mística tenemos, entonces, que la vida social se disgrega de una manera particular. Trátase del distanciamiento interpersonal determinado por la escasa interiorización de las acciones, lo que culmina en la mutua y general suspicacia a través de la cual se relacionan, entre nosotros, los individuos ya que, recíprocamente, contemplan su ilegitimidad personal. La pura expectación de lo humano configura la vida de un modo enteramente singular, agudizando los efectos del fenómeno analizado, lo que acontece particularmente cuando el valor supremo para el hombre lo encarna el hombre mismo.

No sólo los psicólogos, sino que también los historiadores, parecen descuidar el estudio del impulso configurador del sentimiento de lo humano. El contenido y dirección —en parte soterrados— de la vida americana, nos lleva a limitar —o ampliar—, el alcance de aquella afirmación de Huizinga según la cual, en "todos los tiempos", la nostalgia de una vida más bella ha seguido "tres caminos que se dirigen hacia la meta lejana".

Recurrimos a este ejemplo, justamente porque su hermosa pintura de la Edad Media durante los siglos XIV y XV, en Francia y en los Países Bajos, pone de manifiesto la falta de una referencia específica al sentimiento de lo humano, lo que juzgamos imprescindible para aproximarnos a la plena comprensión de tal período histórico *.

El primer camino conduce, según J. Huizinga, fuera del mundo en virtud de la negación de éste. Lleva el segundo a su mejoramiento y perfeccionamiento; el tercero, en cambio, "se dirige hacia un mundo más bello a través del país de los sueños". Naturalmente, las tres actitudes destacadas por Huizinga reobran sobre las formas de la vida inmediata, de un modo particular. La huída del mundo —como expresión del ideal de una vida mejor— nos torna indiferentes a todo lo exterior y terrenal. Por el contrario, al aspirar al mejoramiento de la realidad, tienden a aproximarse el ideal de la vida y la existencia activa. Y, en el tercer caso, el anhelo de una existencia que se desenvueve en íntimas e idílicas fantasías, conviértese en forma de vida artística, en la cual la estética de las relaciones interhumanas subordina a lo puramente expresivo todos los valores de la existencia.

Aun cuando Huizinga nos describe cómo penetra la vida de la última Edad Media el ideal de la belleza, determinando la "estilización" de todas sus formas, convirtiendo hasta las relaciones íntimas en espectáculo, no alcanza, con todo, a fijar el sentido configurador del sentimiento de lo humano, pues se limita a subordinar la estilización de las relaciones al ideal de la belleza, concibiendo éste como dato último. A pesar de ello, describe acertadamente como evolucionan las formas del trato amoroso y los ideales eróticos, y juzga el hecho de la estilización del amor, si bien no como un "vano juego", sólo a modo de compensación de la violencia de las pasiones, de su elemental rudeza. Observa, además, el reobrar en la conducta propio de diversos tipos de voluntad de unificación, cosa que describe, especialmente, en el contraste dado entre el amor al mundo y el amor a Dios. Ello es lo que entendemos cuando dice que "el amor a la naturaleza era todavía demasiado débil para que fuese posible rendir con plena fe culto a la belleza de las cosas terrenales, en su desnudez, como había hecho el espíritu griego. La idea del pecado era demasiado poderosa y sólo encubriéndola con la veste de la virtud podía

* *El otoño de la Edad Media*, tomo I, págs. 54 y ss., Madrid, 1930.

cultivarse la belleza". Es posible aún ir más lejos y reducir dichas maneras de reaccionar a típicas formas de expectación de lo humano. Y, en el caso de la sociedad americana, tal indagar encuéntrase favorecido por la original complejidad y melodía de un ideal de vida que no posee otro signo más relevante, como ya lo hemos dicho, que el de afirmar el valor del hombre por el hombre mismo. Ciertamente que volveremos, por este camino, a encontrar una dirección vital manifestándose como huída, pero, considerando su estirpe peculiar, ella se actualizará como huída de sí mismo o del prójimo. Mas, lo importante reside en que si tal tendencia también se perfila como voluntad de fuga de la sociedad, tal fuga no encierra una desvaloración de lo terrenal por afirmar algo trascendente, sino, al contrario, ella señala una soberbia afirmación del hombre mismo.

Capítulo VI

HOSTILIDAD HACIA EL YO

I

AL AMERICANO la existencia le aparece como desposeída de sentido cuando, al adentrarse en su profundo aislamiento interior, no consigue armonizar la vida íntima con el acontecer social, ya sea porque carece de un sentimiento de solidaridad, o bien porque le ha abandonado la certeza de su participación creadora en la comunidad. Origínase, entonces, una especie de interior desajuste o percepción negativa del íntimo fluir de la conciencia, por lo que el individuo huye de las afecciones del alma como de una potencia torturadora y hostil. En tal caso, no resulta posible rechazar la imagen de lo actual, alegremente, sin desvitalizarse, como puede hacerlo quien marcha tras un seguro designio. Parecería que un simultáneo afirmar y negar valores anima dinámicamente el instante que se vive. Pues son los contenidos ideales que sirven de referencia al alma individual y colectiva, los que permiten a la persona armonizar la intimidad y las contingencias del presente. Ahora, si no le es posible al individuo cambiar el signo de lo real afirmando, al hacerlo, otra forma de vida, percibirá su existencia dolorosamente, ya que la falta de desig-

mos trascendentes aniquila su misma sustancia. En lo social, por ejemplo, aun cuando mucho pesen los conflictos de intereses en juego, sentirá su actividad como desprovista de valor si no afirma con interior firmeza una relación de sentido entre aquellos intereses y el orden social existente.

Una dirección espiritual latente, positiva o negativa, acompaña a los diversos actos y estados de ánimo del individuo. La natural referencia de la intimidad al mundo circundante se cumple en múltiples perspectivas, siendo la índole de las afirmaciones y negaciones de un orden diverso, según que la intención del sujeto se dirija al hombre mismo, a totalidades sociales, a la naturaleza o a la divinidad.

El incipiente o silvestre conocimiento de sí, diferente, también, y adecuado al espíritu que anima a cada pueblo, originariamente no aproxima a los individuos, sino que, más bien, tiende a aislarlos; sin embargo, la conciencia de este aislamiento indicia una virtual referencia a la unidad colectiva. Los pueblos alcanzan el conocimiento de sí mismos —en el sentido de una velado saber de aquello a lo cual naturalmente se aspira— en cuanto perciben agudamente las particulares relaciones supraindividuales que constituyen su acción creadora. Ciertamente, con dicho conocer no queremos significar un racional conocimiento de la intimidad. Lejos de ello, y atendiendo a lo aquí intituído, deberíamos hablar, en rigor, de un "desconocimiento": de la angustia experimentada frente al misterio de las motivaciones personales. Pues, existe un oscuro saber de lo íntimo formado, precisamente, por esta infusa percepción de motivaciones que se desplazan. *El grado de tensión a través del cual los miembros de una comunidad experimentan lejanía respecto de sí mismos,* señala lo que entendemos por el autoconocimiento propio de un pueblo determinado.

La visión real y negativa del mundo y la estructura ideal anhelada, se entrecruzan en la conciencia condicionando un típico sentimiento penetrado de hostilidad hacia el yo. Dicho comportamiento afectivo constituye la secuela inmediata de un interior inestable. Psicológicamente considerada, la hostil referencia a la propia subjetividad representa una afirmación vacilante que se desvanece en íntimas tensiones. Por su parte, la voluntad de ser objetivo —en tanto consigue expresarse— choca, a su vez, con la ordenación de la vida social que se perfila como desposeída de sentido, lo que acontece tan pronto como el anhelo de actuar proyéctase más allá del curso puramente vegetativo y económico propio de la co-

munidad. Porque, la aspiración exclusivamente racional a concretas realizaciones, no alcanza a conferir alegría a la vida, ni siquiera logra desposeerla de su tono de inquietante pesadumbre.

II

Transcurrido un siglo y medio, aún son válidas las observaciones de don Manuel de Salas, relativas al estado del artesanado de su época. Por encima del desenvolvimiento técnico y del progreso puramente exterior, siempre perdura esa honda disociación existente entre el individuo y su obra, producto de la discontinuidad, de la inestabilidad interiores, de la hostilidad vuelta contra uno mismo. Claro está que dichas vacilaciones anímicas no vulneran ya la virtud de las realizaciones materiales, pero alcanzan al espíritu con que se trabaja. En su conocida *Representación,* sobre el estado de la agricultura, industria y comercio del Reino de Chile, observaba en 1796: "Herreros toscos, plateros sin gusto, carpinteros sin principios, albañiles sin arquitectura, pintores sin dibujo, sastres imitadores, beneficiadores sin docimasia, hojalateros de rutina, zapateros tramposos, forman la caterva de artesanos, que cuanto hacen a tientas más lo deben a la afición y a la necesidad de sufrirlos, que a un arreglado aprendizaje que haya echado una mirada la policía y animado la atención del magistrado. Su ignorancia, las pocas utilidades y los vicios que son consiguientes les hacen desertar con frecuencia, y, variando de profesiones, no tener ninguna. Si por medio de una academia o sociedad se les inspirasen conocimientos y una noble emulación, ellos se estimarían, distinguirían desde lejos el término a que pueden llegar, y emprendiendo el camino, serían constantes, útiles y acomodados; tal vez harían brotar de cada arte los ramos en que están divididas en los lugares en que se han perfeccionado" *. Es el desánimo, la inconstancia y la falta de alegría que acosan al hombre de nuestro pueblo cuando el trabajo, por decirlo así, se le desrealiza al aparecerle, solamente, como "trabajo", como hado adverso. Es aquella discontinuidad o "fugacidad de las reacciones", de que habla Encina. "En el alma chilena todo prende con facilidad y todo se olvida con igual facilidad" **.

* *Escritos de don Manuel de Salas*, pág. 171, Santiago de Chile, 1910.

** *Historia de Chile*, pág. 72, tomo III, Santiago de Chile, 1944. Naturalmente el sentido que pueda conferírsele a semejante latencia de inestabilidad o fugacidad anímicas, depende, en cierto modo, del origen que se le suponga. Francisco

En este sentido, E. Martínez Estrada se ha referido a los contradictorios efectos que opera en el argentino una desmesurada expectación de lo futuro, de un futuro presentido como fuga del pasado, que no surge del hoy, construído por ello "de un modo irracional sobre la nada". De este modo, escribe en su *Radiografía de la pampa*: "Este soñador es anómalo, no está organizado como un hombre ni como un sueño, es hijo de centauros. Vive un sueño sin sentido; las cosas que hace tienen la inconsistencia de los fantasmas; las ideas que piensa tienen esa discrepancia asimétrica del que despierta recién y confunde fragmentos de sueño con retazos de la habitación. El poeta no es un poeta, el pedagogo no es un pedagogo, y así sucesivamente, para arriba y para abajo: son otras formas encarnadas por un avatar violento en estas apariencias, en estos oficios circunstanciales en que se vive sumergidos hasta la mitad, como el centauro en el tronco del caballo".

Este mismo fenómeno de *la separación que se manifiesta entre el individuo y su obra*, puede rastrearse en los indicios que señalan una supervivencia de lo colonial en las actuales formas de vida. Luis E. Valcárcel cree percibir esta continuidad subterránea de lo colonial, en la escasa evolución del paisaje peruano: "Nada —escribe—, a no ser el árbol eucalipto, hemos agregado al paisaje de la sierra peruana. El paisaje refleja al hombre. Nuestro hombre no ha salido aún del cascarón colonial. El encomendero subsiste, con el corregidor, con el párroco, con los oficiales reales, con las audiencias, con el curialismo. Parecen desfilar silenciosos, como sombras, por estas plazas de pueblo desmoronado, leproso, por estos caminos en que el señor va a caballo y su siervo a pie, al mismo paso de la cabalgadura; sigue, sigue el espíritu colonial".

Como es natural, la discontinuidad, la inestabilidad del ánimo, la dirección amiboide de los afanes y oficios, también aflora en los problemas que plantea la expresión literaria, y, dando un paso más, digamos en los que plantea la expresión de nuestro ideal de vida. Pedro Henríquez Ureña piensa que sólo el "ansia de perfección", el descender hasta "la raíz de las cosas", puede abrirnos el camino a la comunicación de las revelaciones íntimas. En cabal paralelismo con el desequilibrio primeramente mencionado propio del artesano, encuéntrase aquí indisciplina y plura-

A. Encina lo remonta a un particular recambio étnico En la Cuarta Parte, Cap. V, volumen II, de este trabajo volveremos sobre esto, al tratar de las limitaciones del «mendelismo psíquico» aplicado a la comprensión de los hechos históricos y sociales.

lidad de afanes. "Nuestros enemigos —observa—, al buscar la expresión de nuestro mundo, son la falta de esfuerzo y la ausencia de disciplina, hijos de la pereza y la incultura, o la vida en perpetuo disturbio y mudanza, llena de preocupaciones ajenas a la pureza de la obra: nuestros poetas, nuestros escritores, fueron las más veces, en parte son todavía, hombres obligados a la acción, la faena política y hasta la guerra, y no faltan entre ellos los conductores e iluminadores de pueblos" *.

En aparente contraste con las oscilaciones del oficio y del ánimo, de estirpe colonial, y sospechando también una primaria inestabilidad interior, llegamos a pensar que no cabe interpretar cierto hedonismo del progreso como un auténtico sentimiento de continuidad prospectiva. Dicho hedonismo parece representar, cabalmente, una fuga; señala, en consecuencia, más un sumergirse en el presente que un verdadero presentimiento de futuro. Puede el argentino, por ejemplo, revelar extraordinaria pujanza en lo económico y admirar él mismo, con vanidosa delectación, su progreso en tales formas de actividad; sin embargo, creemos que en su pasión "constructivista" debe verse, antes una manifestación desordenada de germinal energía, que la afirmación de un valor trascendente encarnado como destino colectivo **.

De tal manera, la inexistencia de una actitud raigal de afirmación, favorece el comportamiento inestable, la hostilidad hacia el yo. No es éste, sin embargo, el dato último. La disposición angustiosa, que coexiste con el odio a sí mismo, origínase a su vez, en cierta impotencia frente a los demás agudizada por la misma necesidad de prójimo. Del modo como se eslabonan estos hechos de la conciencia individual, por una parte con un ideal del hombre, colectivo, histórico, y, por otra, con algunos principios de la antropología de la convivencia, trataremos en el curso de esta investigación. No obstante, recordemos aquí que Fritz Künkel ha desarrollado, desde el punto de vista de la psicoterapia, la idea de la existencia de una oscilación entre el "yoísmo" y el "nosismo"; o, más bien, la hipótesis del detenimiento en la primera actitud como fuente del áni-

* *Ob. cit.*, pág. 33.

** «Cierta psicología caracterizada por la sobreestimación del éxito económico», es una de las notas que el historiador argentino J. L. Romero señala como propias de lo que denomina la «era aluvial». Tanto para la clase media argentina, en la que coexistirían los ideales criollos fusionados con los ideales del inmigrante, como para la *élite* criolla, la riqueza constituye —según este autor— la ambición primordial. «Sentido de aristocracia y este afán de enriquecimiento—escribe— , conformaron la actitud política de la *élite* de la era aluvial». Acerca de esta idea de la Argentina aluvial, véase su estudio *Las ideas políticas en Argentina*, pp. 175 a 183, México, 1946.

mo angustioso. Más aún: Künkel piensa que la ruptura del "nosotros primordial", su escisión de un "yo" y un "tú", lleva al individuo a la angustia primigenia; ésta, además, desdóblase en angustia frente al "yo naciente" y angustia ante la disgregación del "nosotros". Todo ello, por último, culmina en hostilidad respecto del tú, reacción que encierra como momento final el anhelo de reconciliarse con dicho tú y de restaurar el nosotros aniquilado. En el americano, tal impotencia para establecer vínculos humanos creadores es hija, a su vez, de un peculiar ideal del hombre, por lo que la inhibición de sus contactos humanos no resulta ser enteramente negativa. A pesar de esto, dicho ideal manifiéstase, en ciertas ocasiones, como voluntad de autodestrucción. Veamos ahora oculto bajo qué singulares rasgos ello acontece *.

* Llegados a este punto es menester diferenciar tanto los motivos que concurren a la formación de una actitud psíquica de autoaniquilamiento, como las situaciones históricas y las estructuras anímicas que se destacan como favoreciendo la actualización de tales complejos de motivaciones. El pensador mexicano Samuel Ramos (*Ob. cit.*, pp. 9-12), ha descrito también un proceso mental de «autodenigración», pero vinculando dicha actitud a la conducta del mexicano frente a la cultura nacional. Concibe la imitación y el mimetismo cultural como un «carácter peculiar de la psicología mestiza»; observa, sin embargo, que la valoración de lo cultural que supone el acto de imitar se deforma convirtiéndose en menosprecio por lo propio, lo que acontece al realizar el individuo un parangón con lo ajeno. De este modo, la persona experimenta un sentimiento de inferioridad, y la imitación, al desarrollar un estado cultural ilusorio, responderá entonces a la necesidad de un mecanismo psicológico compensatorio de la autodenigración deprimente. Por otra parte, Samuel Ramos opina que si el mexicano no se incorpora a la cultura de un modo auténtico, ello obedece a que su interiorización requiere un esfuerzo continuo y sereno de que el mexicano no es capaz, dado el hondo desequilibrio psíquico que delata su sentimiento de inferioridad. Finalmente, la anarquía de la vida externa también le aparece como impedimento de la continuidad del esfuerzo.

Karl Mannheim, por su parte, trata del automenosprecio recurriendo igualmente, para su comprensión al sentido de procesos anímicos ya analizados por la psicología analítica, sólo que destaca motivaciones sociales antes que culturales. Para Mannheim el individuo pierde el respeto a sí mismo cuando se frustra su posibilidad de ascender en la escala social. Este sentimiento de inseguridad social puede determinar el que los impulsos se vuelven hacia adentro y lleguen a tomar «la forma de un castigo a sí mismo que degenera en orgías masoquistas mutiladoras de uno mismo». (*Libertad y planificación*, pp. 117-118, México 1942).

Distinguiendo, así, diversas formas de automenosprecio y distintas modalidades o planos anímicos en que se manifiesta la voluntad de autoaniquilamiento, podemos recordar las observaciones de Joaquín Xirau relativas a la relación existente, de un lado entre universalidad y personalidad, y de otro entre fidelidad a sí mismo y amor al prójimo. Nos limitaremos a señalar que para dicho escritor el desprecio de sí mismo originado en la pérdida del amor, lleva a la íntima disolución y al correlativo rebajamiento de la personalidad del prójimo (*Amor y mundo*, pp. 212-213 México 1940).

Además de las motivaciones culturales, sociales, espirituales o puramente afectivas del odio a sí mismo, es posible distinguir la actitud de automenosprecio originada en una particular experiencia metafísica y religiosa. Tal es el caso de Pascal. Sus variaciones filosóficas acerca del odio a sí mismo—que Max Scheler juzga como cabal expresión de resentimiento—, nacen de una peculiar vivencia de la infinitud. En efecto, ya se trate de que el odio a sí mismo represente un real estado anímico o sólo una tendencia o aspiración religiosa, la dialéctica pascaliana de la experiencia de lo infinito le lleva a decir «que no hay que amar más que a Dios, y no odiar más que a sí mismo» (*Pensamientos*, 476). Ahora, la pregunta que verdaderemante teje la trama de implicaciones significativas propias del pensar de Pascal es la siguiente: «¿Qué es un hombre en lo infinito?»

Cuando el espíritu de hostilidad dirigido contra sí mismo domina en frágiles formas de vida, desposeídas de una dirección vital que tramonte las meras ordenaciones biosociales de la existencia, observamos cómo el individuo tiende al autoaniquilamiento y, pasando por la inercia, acaba en el más oscuro sensualismo. Créase, de este modo, un verdadero "hábito de autoaniquilamiento" que se proyecta a todo el curso de la conducta, Una manifestación extrema de ello la constituye la proclividad del chileno a la embriaguez. Esta misma voluntad de autodestrucción explica de cómo el hombre del pueblo no "da" con la embriaguez, sino que "la busca". Conscientemente marcha tras de ella, no quedando de su afán otra expresión de vida y de afirmación que el omnialusivo desprecio por todo aquel que no pueda vivir en el límite ya apenas compatible con la estabilidad biológica; otra afirmación que la de menosprecio por todo lo que, en fin, no corrobore la pura continuidad negativa de la autodestrucción. Mas, no sólo entre nosotros observamos dicho fenómeno colectivo. Acaso aflora en América por dondequiera. Su generalidad resulta tan significativa como inquietante. Bella y ásperamente nos habla de ello José Re-

«Nada—se responde—, comparado con el infinito todo, comparado con la nada» (72). Para Pascal, la razón es impotente para fijar lo finito «entre los infinitos que lo encierran y lo huyen». No obstante, la humana posibilidad de pensar lo infinito, de intuir el hombre su miseria frente a la inmensidad, en fin, el «conocerse miserable», le hace grande. Por ello, según Pascal, el hombre debe odiarse y amarse, según que se represente y perciba su miseria ante lo infinito o su conciencia de lo infinito, posibilidad que lo cósmico no posee. Así, pues, infinito y conciencia de la infinitud, amor a Dios y odio a sí mismo, son las tensiones valorativas que condicionan en Pascal la humillación y el autodesprecio. El tender hacia el yo, le parece contrario a todo orden, pues, «se debe tender a lo general» (477). Finalmente, parece que no sólo le resulta espantable a Pascal el «silencio eterno de los espacios infinitos», sino también la soledad que experimenta frente al hombre, frente al prójimo, por la visión de la común miseria e impotencia. «Se muere solo», nos dice. Mas, son innumerables las variedades posibles del humano sentimiento de la soledad. En Pascal, él nace de la actualización de algunos dualismos antagonísticos, tales como los que se manifiestan al contraponer lo humano a lo divino o la miseria del hombre a lo infinito, concebido como infinito de valor. No obstante, la afirmación pascaliana según la cual «le *moi* est haïsable», vincúlase a ciertas antinomias que afloran en las relaciones del individuo con el prójimo. De esta manera, aunque piense que no hay por qué odiarse cuando se es capaz de tratar cortésmente a los demás, en cambio, las dos cualidades que atribuye al yo («...il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre du tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir: car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autre)» 455, edición de León Brunschvicg, París 1905), revelan impotencia para coordinar la relación humana interpersonal a lo divino o a lo infinito como valor.

Estas cuatro manifestaciones del odio a sí mismo no representan, ciertamente, las únicas existentes o susceptibles de ser descritas. En efecto, a la de índole cultural, a la forma social del automenosprecio, a la que señala la relación entre universalidad y personalidad, y a la modalidad representada por la experiencia religiosa de lo infinito, debemos agregar, sin vacilar, la que desarrollamos en el presente capítulo. *Esto es, la humillación de sí o la voluntad de autoaniquilamiento motivada por la peculiar dialéctica del sentimiento de lo humano propia de un particular ideal del hombre que el americano pugna por expresar.* Creemos que lo investigado hasta ahora, en este último sentido, es casi nulo, o por lo menos, insuficiente.

vueltas en su novela *Luto Humano*, refiriendo la borrachera de Jerónimo: "Era la suya una borrachera definitiva, tan desesperada, si se quiere, como todas las borracheras del pueblo. Un pueblo en trance de abandonar todo, un pueblo suicida y sordo, que no sólo estaba amenazado de desaparecer sino que él mismo deseaba perderse, morir, aunque su infinita ternura lo detuviese en gestos, en palabras, en revoluciones bárbaras y entrañables y en lo que, majestuoso, lleno de gracia, salía de sus manos".

Pero cuando este mismo espíritu no logra abatir la íntima fortaleza de quien lo encarna, el ímpetu del autoaniquilamiento cambia de signo. *La unidad entre sí mismo y el mundo se obtiene, entonces, al dispararse la voluntad hacia lo infinito e irracional.* Ante la posibilidad de la autodestrucción motivada por la ausencia de designios, en la que el débil cae, el fuerte opta por convertir en destino su desnuda conciencia de ilimitada fortaleza, la que va expresándose en rebeldía que se norma a sí misma, en el puro anhelar sin objeto, pero tenso e infinito. Parecería que su índole titánica sólo le permite alcanzar la unidad con el mundo acometiendo todo género de *audacias dirigidas contra sí mismo.*

De tales osadías da testimonio aquella conducta consistente en el puro aspirar carente de finalidad objetiva, o, más propiamente, en *el indeterminado anhelar como objeto.* En esta tensión anímica establecida con un polo desconocido —que resulta ser lo indómito en uno—, el equilibrio íntimo logrado será siempre fugaz. Es un tender vacío de contenido que, de algún modo, puede observarse en todas las formas de actividad y de expresión americanas. En la acción revolucionaria, en la política, en la poesía.

El Mayordomo Presentación Campos —personaje de la novela *Las lanzas coloradas*— encarna, por ejemplo, la violencia e irracionalidad sin designios profundos, gozándose a sí misma en el placer de no querer dominarse. Prescindiendo de la estructura "ideológica" y de la diversidad de las conexiones histórico-sociales en las cuales se actualizan estas formas de reaccionar, cabe afirmar lo mismo de Demetrio Macías y sus hombres, de la novela *Los de Abajo*, de Mariano Azuela. A quienes se agitan en ese ambiente de lucha parece invadirles el sentimiento de un no saber por qué se combate, junto con la certidumbre de que "eso nunca le ha importado a nadie". Así lo expresa el vagabundo Valderrama, al decir solemnemente: "—¿Villa?... ¿Obregón? . . . ¿Carranza? . . . ¡X . . . Y . . . Z . . . ! ¿Qué se me da a mí? . . . ¡Amo la Re-

volución como amo al volcán que irrumpe! ¡El volcán porque es volcán; a la Revolución porque es Revolución! . . . Pero las piedras que quedan arriba o abajo, después del cataclismo, ¿qué me importa a mí? . . .'' Insistiendo sobre esta particular indiferencia para los designios, sobre esta combatividad sin objeto, escuchemos una vez más a José Revueltas: ''La Revolución era eso; muerte y sangre. Sangre y muerte estériles; lujo de no luchar por nada sino a lo más porque las puertas subterráneas del alma se abriesen de par en par dejando salir, como un alarido infinito, descorazonador, amargo, la tremenda soledad de bestia que el hombre lleva consigo''.

Hemos visto ya, más arriba, de cómo el americano puede, por instantes, conseguir el equilibrio interior confiriendo cierto sentido trascendente a su fortaleza personal. Un ''titanismo'' de esa especie configura y da sentido a la *hombría* de *Martín Fierro.* Al vislumbrar, al percibir éste la unidad entre su yo y el mundo como aflorando en un ideal heroico del hombre, transforma su peculiar autarquía y el estoicismo de lo humano en un movimiento contradictorio, circular, que siempre vuelve sobre sí. Diremos se opera aquí la trayectoria circular del autodominio, en la que el dominarse sólo indica la futura pérdida del control de sí mismo; pero, una tradición personal de soledad, de austeridad casi, de silencio e indiferencia por el propio destino, convierte dicha pérdida en noble aventura humana. Así, pues, el autodominio de nuestro hombre da el temple a sus irracionales violencias; porque, al estar constituído el otro miembro de la unidad por un sí mismo que en su desmesura se concibe como de ilimitadas posibilidades, la armonía interior conseguida se transforma, inexorablemente, en la discontinua plenitud de los cortos instantes durante los cuales el individuo puede hacer culminar el equilibrio de sus fuerzas interiores. Y si bien es verdad que ''tiene mucho que rumiar el que me quiera entender'' —como canta el mismo *Martín Fierro*—, no lo es menos que justamente por ser su vitalidad la verdadero medida que norma su ''destino inconstante'', es difícil distinguir lo que *Martín Fierro* juzga como su sino aciago, diferenciarlo del rigor propio del errante vivir a que le somete su desmesurada conciencia de vitalidad.

De esta audacia contra sí mismo, de esta tensa unidad que se forja a base de crear una dualidad interior, haciéndose, por decirlo así, infinito; de este hondo anhelar sin objeto, dimana también su típica reacción frente al sufrimiento, siempre experimentado de una manera diversa por los distintos pueblos. Posee el americano lo que podríamos llamar capacidad

para *sufrir sin resentirse*. El "roto" chileno y su alegre sufrir es una buena prueba de ello. Pues, acontece que el hombre no se resiente cuando considera la indiferencia ante el propio sufrimiento como expresión heroica de su ser, particularmente cuando es vivido en los requerimientos que parten de la vitalidad personal percibida como ilimitada. Con todo, en el límite real de esta conducta vigila, acecha alerta la soberbia o el resentimiento *. Vemos, pues, teniendo esto presente, que el titanismo posee la doble condición de hacer posible, por un lado, que el americano pueda superar los peligros que le amenazan, al propio tiempo que, por otro, crea obstáculos similares a los sorteados ágilmente. Trátase de la doble dirección de sentido inherente a la rebeldía que sólo se agita en sí misma, de la que, por otra parte, y en uno de sus aspectos, tenemos un ejemplo en la pintura que nos ha dejado Vicente Pérez Rosales en sus *Recuerdos del pasado,* al contarnos la vida del valeroso *huaso Rodríguez,* una especie de Demetrio Macías —por lo menos como tipo humano—, en el Chile de aquél tiempo.

Acontece, de esta forma, que la hostilidad alimentada por el individuo contra su yo, por carecer de una intuición de la vida capaz de enlazar armónicamente la conducta y el curso del acontecer inmediato, le lleva hasta una encrucijada desde donde parten dos caminos. Por uno de ellos se llega al autoaniquilamiento; por el otro, en cambio, la hostilidad dirigida a lo íntimo logra superarse al conseguir el individuo identificar las impulsiones interiores con la vida misma en su despliegue. Pero esta unificación emocional, en realidad, no revela aún la presencia de un objeto al que se tienda, como contenido prefigurado de aquel tenso anhelo. Por eso dicho tender no es alegre, sino que, al contrario, resulta tortuoso y aniquilador en cuanto, como hemos visto, el americano forja

* Si atendemos a la posibilidad de sufrir sin resentirse como condición diferencial de ciertos tipos humanos, aparentes semejanzas, acaso puramente exteriores, parecen desvanecerse. Así sucede al comparar al «roto» chileno con el «pelado» mexicano. En efecto, en la descripción del «pelado» que debemos a Samuel Ramos—al que juzga como la «expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional»—, la nota del resentimiento por él destacada, su complejo de inferioridad, lo distancian del sentido de las notas que aquí se indican como propias del «roto» y, en mayor medida aún, del tipo humano que simboliza *Martín Fierro*. Recordando, además, nuestra duda o cautela tipológica para considerar como dada una verdadera dirección hacia dentro o hacia afuera, nos parece discutible que el «pelado» pertenezca al grupo de los «introvertidos», como piensa Ramos, discutible, aunque se acepten como propias de él, las mismas características de su comportamiento señaladas por este autor. En la Parte Cuarta, Cap. V de este trabajo, volveremos sobre las ideas de Ramos. Una exposición de ellas se encontrará en la obra de José Gaos *Pensamiento de Lengua Española*, pp. 169 y ss., México, 1945, y a cuyo criterio interpretativo también nos referiremos en dicha parte y capítulo.

la unidad de visión entre hombre y mundo creando el mito de su ilimitada fortaleza personal, que corre a parejas con la imagen de la naturaleza como fuerza infinita. Acaso sólo en este sentido cabe referirse a lo trágico en la forma de vida americana. Es la tragedia del "anhelo sin fe", advertida agudamente por Amado Alonso al estudiar la poesía de Pablo Neruda. "Anhelo de perpetuidad —escribe— y de construcción, de eternidad y de poesía; sin fe en los valores del mundo y de la vida, que no sean ese mismo anhelo. Estaría bien quizá decir paradójicamente: ardiente fe, pero en disponibilidad. Esta es la demoníaca tragedia de un poeta. Toda la poesía de Pablo Neruda se reduce a esta cifra" *.

Decididamente, puede decirse que para el americano lo trágico sólo existe o es vivido en el impulso propio del anhelo sin fe, mas no en su tristeza. Porque su tristeza es pasividad. Es el íntimo decantarse en lo inerte, es el ensimismamiento de la nada en el que ya se ha abandonado hasta la soberbia que se nutre de sí misma en una combatividad sin objeto. *Pues la tragedia supone actividad*, resistencia activa contra un sino aciago. Por otra parte, ambas actitudes, pasividad y tristeza, elaboran, además, el aislamiento personal propio del americano. Este denota un desequilibrio interior que obscurece la percepción de lo singular, que entraba el vincularse espontáneamente a lo individual en el prójimo, si bien es cierto que dichas inhibiciones de la esfera de convivencia impónelas un larvado ideal del hombre, que es justamente donde reside lo positivo de tal disposición del ánimo. La experiencia de lo trágico, en cambio, se desenvuelve —y ello diversamente según la forma histórica particular en que se manifiesta— unida a una determinada vivencia de la individuación, de oposición activa entre el individuo y el cosmos.

De tal manera, vemos cómo en el americano del sur la huída del yo nos revela el tránsito hacia la plena objetividad al perseguir, aun a costa de sí mismo, la expresión, la unidad creadora de la existencia **.

* *Poesía y estilo de Pablo Neruda*, pág. 23, Buenos Aires, 1940.

** En cuanto las consideraciones precedentes fluyen de la observación de una actitud de *pasividad colectiva frente al acaecer*, ello indica que no nos referimos a unas formas de expresión literaria o a particulares actitudes de un tipo determinado de espectador frente, también, a una determinada poesía trágica. Lejos de ello, sólo tenemos presente la infusa penetración, la animación de la imagen del mundo y del orden de la convivencia *por una particular experiencia de lo trágico, que como un elemento esencial integra la actitud colectiva frente a la vida que estructura todos los actos.* Aunque sin describir tales vivencias en una sociedad determinada, pensadores como Scheler, M. Geiger y E. Meumann, han formulado certeras observaciones acerca del fenómeno de lo trágico. En efecto, Max Scheler, en su ensayo ya citado *Zum Phänomen des Tragischen*, afirma que nada aclara, y antes elude el problema, «la contemplación» psicológica» que parte de la investigación de las vivencias del espectador u

observador de sucesos trágicos, y que desde ahí se remonta hasta las «condiciones objetivas» o a los estímulos adecuados a tales vivencias. Para Scheler, tal indagar sólo indica cómo actúa lo trágico, pero no qué cosa es. Así, en contraste con la definición de Aristóteles, que atiende preferentemente al aspecto psicológico al decir que lo trágico engendra el deleite que le es propio al lograr, por medio de la piedad y el temor, la purificación de las pasiones, afirma Scheler que lo trágico —considerado por encima de las formas de su manifestarse artístico, ya que le parece dudoso que sea un fenómeno «estético»—, *es un elemento substancial constitutivo del universo mismo* (págs. 237-238).

Del mismo modo, Moritz Geiger, en su estudio sobre *La estética fenomenológica*, desecha la posibilidad de saber «en qué consiste la esencia de lo *trágico*» mediante el análisis de las experiencias estéticas. Por lo que respecta a Aristóteles, nos dice, igualmente, que sus descripciones psicológicas no nos indican su esencia (si bien Geiger no desconoce las determinaciones objetivas de lo trágico en Aristóteles). Con todo, y aun cuando Geiger dice, v. gr., que «lo que constituye lo trágico, por ejemplo en Shakespeare, son determinados momentos constructivos del acontecer dramático; algo, pues, que está en el *objeto*, no el *efecto* psíquico», no llega hasta la «ontologización» de lo trágico que verifica Scheler al convertirlo en fenómeno constitutivo del ser del cosmos. (Lo que, por otro lado, se explica porque Geiger atiende sólo a la índole fenoménica del objeto estético). E. Meumann, por su parte, destaca también en lo trágico la representación de un dolor humano como *objeto* y, en cuanto al modo de su representación, señala su aspecto *activo* al decir que «el hombre que sufre se hace interiormente dueño de su sino y le da la ocasión de afirmar su grandeza humana y su íntima superioridad sobre el destino». La tragedia es la descripción objetiva de esa elevación interior, que Meumann distingue del goce estético que ella despierta en quien contempla la superación del dolor. (*Sistema de Estética*, pág. 133, Madrid, 1924).

Resumiendo, diremos—y lo que sigue señala un hecho fundamental—, *que tanto para atender a la significación constitutiva de lo trágico y elevarlo a elemento substancial del universo mismo, como para experimentar lo trágico, individual o colectivamente, es necesario valorizar, conferir una especial jerarquía a lo personal, al acaecer singular.* Es así como Aristóteles consideraba a la poesía «más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía refiere más bien lo universal, la historia en cambio, lo particular». En la teoría de la contemplación estética desarrollada por Schopenhauer, se advierte de cómo el rechazo de lo singular constituye el motivo que le induce al desconocimiento de la esencia de lo trágico. Para Schopenhauer, la cualidad propia de la intuición estética reside en el hecho de poder captar, en lo individual lo general, su «idea». Además, en la contemplación estética, el individuo pierde su determinación como ser concreto, causal. Y aun cuando trata de la evolución de lo trágico y diferencia históricamente la resignación griega, la *ataraxia* estoica de la resignación cristiana frente al acaecer trágico, en el sentido de que el estoico espera «serenamente los males fatalmente necesarios» y el cristiano enseña la renuncia a la voluntad de vivir, sin embargo, no capta la esencia general de lo trágico. Y ello es así a pesar de que impugne la teoría psicológica de Aristóteles, ya que la substituye por la idea del aniquilamiento de lo individual al decir que el «disponer el ánimo del hombre a desprender su voluntad de la vida, debe tenerse como intención propia de la tragedia...» (*El mundo como voluntad y representación*, Segunda Parte, Cap. XXXII).

Volviendo, ahora, al antagonismo que como oposición entre actividad y pasividad subyace, respectivamente, a lo trágico y lo triste, debemos advertir que, no obstante cuanto se ha hablado con monótona insistencia, de la «tristeza americana», al no descubrir estos matices diferenciales, tampoco se ha descubierto la experiencia íntima que anima tal actitud. Así, por ejemplo, aunque el escritor brasileño A. Peixoto afirme que la tristeza del americano procede del saber que se vive en un mundo que todavía no existe—lo cual nos parece exacto—, en un mundo por crear, que queremos crear, pierde de vista el objeto en cuanto intenta remontarse a su origen. En efecto, nos hablará, entonces, de una primaria *saudade* nomádica. «Todos somos tristes, todos hemos abandonado el mundo antiguo y todavía no hemos creado el nuevo»; o bien, dirá: «...nuestra tristeza de nómades es un tanto europea y, aún, para ser más exactos, céltica...» «...Nuestra tristeza procede de que tenemos constantemente ese sentimiento, esa angustia de no estar completamente en nuestra propia tierra, de hallarnos fuera de nuestro verdadero país». Y, tal como sucede casi siempre que se rastrean los orígenes de un fenómeno americano, su trama histórica, sus valencias raciales, en lugar de intentar comprenderlo en sí mismo, sólo se consigue el obscurecimiento de la visión de sus contornos singulares. Es decir, la búsqueda de una huella que conduzca hasta los orígenes no debe substituir a la descripción de una actitud vital conclusa en sí misma, que se encuentra animada, además, por un particular ideal del hombre.

Finalmente, Max Scheler, al estudiar el fenómeno de lo trágico, también ha descrito—aunque

Capítulo VII

LA FUGA DE SÍ MISMO

LA FUGA de sí mismo queda psicológicamente caracterizada, en el caso particular que analizamos, por el hecho de la subordinación de las instancias ideales últimas —acaso sólo presentidas— a los meros requerimientos biosociales del instante que se vive. Una consecuencia cabal de dicha subordinación es la desarmonía consigo mismo y el mundo circundante, motivada por vivir el individuo en dos planos de intimidad, oscilando entre la huída interior y la extraversión. Con todo, anidan en dicha desarmonía verdaderas referencias a lo ideal, ya que una afirmación es inherente a la fuga misma. Esta denota el modo cómo se actualiza el influjo, aun difuso, de los contenidos ideales propios del sentimiento de expectación. (Lo cual, claro está, no significa que deba identificarse fuga de sí y extraversión). La peculiar inestabilidad de los vínculos sociales nos revela, asimismo, la naturaleza de este conflicto anímico. Por otra parte, el sentimiento de que todo acontece bajo el signo de lo ineludible, delata el estar encadenado a los puros requerimientos vitales *.

Pero, esta trayectoria de la huída interior, no excluye la posibilidad de que la conciencia tienda, al mismo tiempo, con especial vehemencia, hacia el yo. Por el contrario, la relación existente entre cierto modo de

sin vincularlo al sentimiento de lo humano—, el carácter peculiar de la tristeza trágica, destacando el momento de actividad que le es propio (consideraciones que, por otra parte, desconocíamos al desarrollar las observaciones sobre el anhelo sin fe y el sentimiento de lo trágico en el americano). Juzgamos necesario transcribir aquí el pensamiento de Scheler. En la página 249 escribe, diferenciando lo trágico de lo triste: «Luego: la tristeza específica de lo trágico es una señal objetiva del mismo suceso—independiente de las «coherencias de vida» individuales de su observador. Está limpia de todo eso que podría producir agitación, indignación, reprobación. Es calmada, callada y grande. Tiene una profundidad y es ineludible. Está libre de sensaciones corporales y de todo lo que pudiera llamarse «doloroso» y contiene resignación, conformidad y una especie de reconciliación con lo casualmente presente.» Por lo que respecta a las relaciones existentes entre lo activo y lo trágico, dice (página 24?). «Por consiguiente «trágico» es—en el sentido original—el destino de una actividad en el hacer y en el sufrir.» «Pero esta actividad debe tener cierta dirección para que se manifieste lo trágico...» Para concluir esta nota desmesurada ya, aunque necesaria, diremos que el significado de lo trágico en el seno de lo universal, nos parece ser función de un determinado sentimiento de lo humano, de una determinada experiencia de lo singular, función, en fin, del grado de inmediatez de los vínculos interpersonales, expresión de la *actualidad* alcanzada por el hombre respecto de sí mismo. Así, pues, a una mayor mediatización de los contactos interhumanos, corresponde un creciente embotamiento de la sensibilidad para lo trágico.

* La «vivencia del acontecer inevitable» caracteriza, a juicio de H. F. Hoffman, al estrato anímico de los impulsos. *Teoría de los estratos psíquicos* (Nuevas orientaciones en psicopatología y psiquiatría clínica), pág. 28, Madrid, 19[illegible].

atención a lo íntimo y la inestabilidad personal, condiciona una forma de reaccionar muy significativa. Ella se manifiesta por la fusión del sentimiento de lo íntimo con la experiencia primordial del existir; o, formulado en otros términos: *la implicación dialéctica de fuga interior y conciencia de sí mismo, engendra el acrecentamiento de la conciencia de ser.* Describiremos más en detalle este proceso anímico, corriendo el peligro de incurrir, al hacerlo, en un casi inevitable esquematismo.

Obsérvase, en primer término, que al permanecer el individuo ensimismado en la desnuda conciencia de su intimidad, tal fijación acaba transformándose en respuesta afectiva de agrado o desagrado, según que la imagen interior altere o no el equilibrio de la situación vital. De este modo, el sentimiento de lo íntimo favorece, en el americano, una reacción afectiva de inhibición —particularmente de impotencia expresiva frente al prójimo— que condiciona, a su vez, la transitoria pérdida de la continuidad interior, esto es, la caída en la dinámica propia de la fuga de sí mismo, en el abandono. Podría anotarse, en segundo lugar, que la desnuda percepción del acontecer y de la vida, como desprovistos de sentido trascendente, también conduce a la huída. Pero, en este último caso, trátase de una primordial inhibición que se desarrolla cuando el yo es objetivado como manifestación esencial de la vida misma.

Debemos, pues, diferenciar de la fuga de sí originada en lo identificación del yo con la conciencia original del existir, la modalidad de huída interior que arranca del sentimiento de desarmonía existente entre la intimidad y el mundo circundante. Esta última forma denota voluntad de ser objetivo, en virtud de su oculta expectación de un mundo ideal, tenso expectar que por su condición de anhelo primario, matiza todo el proceso psicológico; aquélla, en cambio, si perdura, señala impotencia para la visión objetiva de lo real.

Dejando a un lado el estudio de tipos de fuga espiritual que pueden caracterizarse como inhibiciones de orden ético —y en individualidades escasamente diferenciadas caracterizarse como percepciones demoníacas del yo—, juzgamos como típicas del americano las reacciones de discontinuidad favorecidas por la debilidad de los nexos de índole supraindividual. *Puede decirse, también, que dichas reacciones se originan en su actual impotencia para conferir un sentido a la vida acorde con las instancias ideales que oscuramente afirma, pero que en el extravío propio de su acción, niega.*

La melodía propia de la vida interior del americano, con sus tenaces fugas del íntimo atisbar lo normativo y verdadero impídele, con frecuencia, relacionarse con el prójimo de un modo sentido como plenamente individual. La fuga de sí despoja a los vínculos espirituales de su natural hondura, confiriéndoles sólo un carácter mediato, señaladamente anárquico, preñado de ansiedad, de ánimo negativo, contradictorio y, a menudo, teñido de irresponsabilidad. La amistad, por ejemplo, anúdase al contenido puramente actual del instante, o tiende a desenvolverse en lo traspersonal, en lo colectivo, sin penetrar en las honduras interiores; es decir, se despliega sin tocar el vivo fondo personal donde ese vínculo humano en verdad se origina.

La desarmonía existente entre la vida íntima y el mundo, la inestabilidad psíquica, con su permanente oscilar entre el ensimismamiento y la huída de sí, hace comprensible el súbito tránsito de una idea a otra, el paso de uno a otro partido —y hasta la inaudita división de éstos mismos—, observada en el mundo americano. Estas "mutaciones" de la conducta, tan frecuentes, no están limitadas al individuo aisladamente considerado, sino que caracterizan a generaciones enteras. De la misma estirpe es la típica propensión a generalizar —en aumento de día en día—, a generalizar no diferenciando al hacerlo valores o personas. Esta tendencia, parece obedecer al deseo de conjurar los motivos de la fuga de sí por una estabilización de la interior inestabilidad, exteriormente obtenida, merced a la aprehensión de formas impersonales.

De lo que precede podemos concluir que, como aspecto negativo de la fuga de sí, destácase la caída en el ensimismamiento y en lo impersonal. En cuanto tales actitudes perduran y se extreman, conducen al difuso inmoralismo que constituye una característica del vínculo humano en las formas de la sociabilidad americana. En cambio, en su faz positiva, la huída de sí mismo señala y refleja la existencia de un valor supremo que se intuye y presiente agudamente, pero que aún pugna por actualizarse. Y ello acontece en razón de la impotencia expresiva, de la coacción exterior y, sobre todo, por falta de autodominio, de autodominio concebido —según veremos más adelante—, como la espontainedad expresiva y la fortaleza necesarias para establecer vínculos inter-humanos inmediatos *.

* Algunos aspectos de la vida anímica del americano aquí descritos, podrían asimilarse a ciertas características propias del desenvolvimiento espiritual del adolescente. Ello es posible, en particular, por lo que respecta a la fuga e inestabilidad íntimas. Eduardo Spranger, por ejemplo, observa en el adolescente el antagonismo propio del movimiento interior, que se manifiesta como

Capítulo VIII

FUGA Y CONTEMPLACION

CUANDO el objeto preferente de la conciencia se inmoviliza en la propia intimidad, obsérvase en el americano la cadena de reacciones característica de los fenómenos de espiritual desarmonía descritos en el capítulo anterior. Fenómenos similares e igualmente típicos se manifiestan cuando la atención es proyectada sobre el mundo exterior, significando éste, aquí, sólo el medio biosocial, en contraste con la expresión más amplia de "naturaleza". Puede decirse que al contemplar el mundo circundante, el americano vive parecidas mutaciones anímicas, aunque, por cierto, dadas en otra dirección. A la hostil percepción del yo, por ejemplo, corresponde ahora la *impotencia para lo real,* que convierte su actividad en una inarmónica multiplicidad de impulsiones, por lo que no siempre llega a coordinarse en una imagen del mundo como mundo de la acción creadora. Pues, la huída del yo condiciona la incapacidad del individuo para incorporarse con orden y rigor a su medio social, incapacidad que representa, en la esfera de la acción y de la vida contemplativa, el correlato natural de aquella fuga interior.

Es necesario no olvidar que las direcciones psíquicas hacia adentro y hacia afuera constituyen un todo, una conexión estructural. Sólo por abstracción puede separarse una de otra, con el objeto de circunscribir sus varios aspectos. Una vivencia primaria, dada como interiorización del sentido de todo acontecer, establece el juego recíproco entre ambas direcciones anímicas. No obstante, es posible delimitar, aislar algunas notas características de la dirección espiritual hacia afuera, de la que ahora tratamos.

una tendencia «a huir de uno mismo y, en parte, a encontrarse uno mismo». Del mismo modo, William Stern, repara en el caos interior del adolescente, en su ser «fraccionado» e «inconexo». Además, para Stern existiría una indeterminación del curso temporal de la vida del joven la que se revelaría «como imprevisibilidad y discontinuidad del desarrollo...»; «a un estado de ánimo prometeico, obstinado sigue otro de blandura y debilidad.» Frente a tal asimilación, diremos que no resulta ilegítimo imaginar que expresiones y maneras espirituales propias de una etapa juvenil se desenvuelvan plenamente en la vida de una comunidad. Pues, en rigor, ciertas formas americanas del sentimiento de lo humano y de la experiencia de lo íntimo, en cuanto por su naturaleza misma suponen nuevas experiencias de sí mismo y del prójimo, al manifestarse como ideales de vida históricamente dados, pueden seguir un desenvolvimiento que reproduzca formalmente los movimientos anímicos característicos de la edad adolescente del hombre.

La pura contemplación engendra en el americano una especie de "horror al vacío". Raramente ella llega a ser impasible o serena, estimulando en él, con frecuencia, más bien un inmoderado deseo de actividad, que opera a modo de rémora de casi todos sus intentos de elaborar planes creadores proyectados sobre un futuro lejano. Hecho que, en uno de sus aspectos, explícase por el fondo de *pasividad* de que se nutre cualquier activismo que, como fuga de algo, representa un comportamiento negativo.

Por el contrario, cosa muy diferente ocurre en la auténtica actitud contemplativa, concebida en el amplio sentido de una forma de vida específicamente orientada en tal dirección. Brota ésta de la visión del mundo que se eleva ante el yo, la que sólo tórnase angustiosa cuando de tales imágenes no fluyen, naturalmente, estímulos que conduzcan a unificar el sentimiento de lo íntimo y el universo erigido contemplativamente. Pero ello no hace caer en un desordenado activismo, el que siempre se delata como de origen puramente negativo. El auténtico contemplativo puede sentir la inutilidad de la acción, serena o angustiosamente, pero nunca llegará al extravío que supone el mecánico activismo en que se arroja, por vía de defensa, el americano. Porque, en éste, la contemplación es puro ensimismamiento, que la fuga de sí solo temporalmente rompe.

Nada puede informarnos mejor acerca del signo propio de los estados anímicos de un individuo, como el conocer esos entreactos de ensimismamiento, aparentes remansos del alma donde, sin embargo, se entrechocan y luchan corrientes antagónicas, inhibiciones, la imagen del presente con anhelos y expectaciones; y donde, en fin, una intuición del objeto, desnuda de sentido y carente de dirección, sólo conduce al desconsuelo, a la desolación, a la inercia, a la huída del mundo. El abandonarse al ensimismamiento y la soledad personales, determina desrealizaciones —a veces radicales— del horizonte objetivo. Este proceso, naturalmente, se desenvuelve a través del contradictorio entrecruzamiento de las diversas actitudes analizadas. Y por entre tales imbricaciones, aflora la infusa concepción del mundo del americano, su sentimiento de la naturaleza, su experiencia de lo humano, nunca totalmente ahogados y siempre actuantes de algún modo.

Así, el americano intenta superar el desarraigo originado en el ensimismamiento y en la demoníaca soledad, merced a afirmaciones indisciplinadas o por medio de un actuar anárquico consiguiendo, de tal suerte, y en apariencia, incorporarse al mundo y a la vida. Mas, acontece que, junto

a este dual proceso de fuga de sí y de huída de la sociedad —a veces compatible con una aparente armonía y seguridad exteriores—, se desarrolla en él la inquietante certidumbre de *no ser significativo socialmente*. La conversión de una fase en otra verifícase en razón del hecho de que la introversión, en ciertos casos, sólo indica ilusoriamente que se está dirigido hacia la propia experiencia. Al contrario, la necesidad de ser objetivo puede seguir —como etapa constitutiva de un proceso total— el camino del refugio en lo íntimo. Es decir, existen direcciones anímicas aparentemente dirigidas hacia adentro o hacia afuera pero que, en el fondo, ocultan un signo contrario. Acaso se recordará que al tratar del sentimiento de la naturaleza y de los antagonismos caracterológicos, desarrollamos esta observación relativa a lo aparente y lo real en la intencionalidad de la conciencia. Importa, aquí, tener presente que el sentimiento de no ser representativo socialmente, nos descubre dos nuevos aspectos en esta esfera de hechos psíquicos: de un lado la aspiración a la objetividad y, de otro, descúbrenos que la huída interior está encadenada a este mismo imperativo de realidad.

El sentimiento de no ser socialmente significativo, elabora una de las actitudes más típicas del americano. En virtud de la desordenada exterioridad de su actuar, puramente conjuradora del íntimo desequilibrio, tales actos no se acompañan, por decirlo así, del sentimiento de espontaneidad, que siempre favorece en el individuo la creencia en su personal objetividad y significación. De este modo, y a partir del despliegue de una originaria inestabilidad, no deben causar extrañeza las transformaciones psíquicas que observemos. Pues, sucede que se revelan bajo una nueva faz que aflora en la extraversión, otros aspectos de la dialéctica propia de la experiencia de lo íntimo, ya analizada anteriormente. Un ejemplo característico de estas transformaciones lo constituye el escepticismo proyectado sobre sí mismo, el menosprecio y la desestima que, por encima de los declamatorios énfasis afirmativos de toda índole, nos muestra una actitud social más extendida y general de lo que una observación superficial descubriría.

Es el menosprecio de sí mismo peculiar de quien ama un mundo que sólo le aparece como objetivo durante un fugaz instante, para desvanecerse al punto en expectaciones, en intuiciones meramente intensivas, como si lo ideal únicamente se le reveláse antes en su fuerza que en su forma. Alúdese aquí a la existencia de una suerte de rencor alimentado con-

tra sí mismo, motivado por la impotencia para configurar lo real. Impotencia que a fuerza de ser concebida entre nosotros casi como natural, acábase por desconocer, o por sublimar en el sentimiento del carácter ineludible de todo acontecer. Y es así como el chileno puede intentar hacer en cualquier instante cualquier cosa, porque —prescindiendo de la fe o arrojo que ponga en ello— le anima el pensamiento de que *su* vida no cuenta para nada en el curso de la vida colectiva.

Tanto en la fuga de sí mismo, como en la desazón experimentada frente al mundo exterior —correlato de aquélla—, el individuo tiende, dando un paso más en su extravío, a la aprehensión de formas impersonales, a trueque de obtener una quietud que, de hecho, será en él tan transitoria como aparente.

Capítulo IX

ACTITUD HACIA LA SOCIEDAD

a) *Del no sentirse significativo*

INTIMA obscuridad y aislamiento, influyéndose mutuamente, elaboran el sentimiento de *inactualidad* espiritual experimentado por el americano, el que hunde sus raíces, no sólo en la percepción del propio desorden afectivo, sino también en la conciencia de *un no poseer significación social*. Lo que sucede, naturalmente, más allá de la órbita propia del ritual de los actos puramente racionales, exteriores, no interiorizados.

Late, así, en la tristeza del americano —nada trágica, ciertamente, y pasiva, como se ha visto—, el desazonador sentimiento de vivir a la zaga del acontecer *. En efecto, la percepción del desorden e inestabilidad in-

* Casi en los mismos términos, es curioso, describe Keyserling esta característica de la pesadumbre americana: «La tristeza suramericana no tiene nada de trágica. Es dolor flotante, conforme a la pura pasividad de la vida primordial». Pero, ocurre que al contemplar la caída de un rayo puede pensarse en un mero fenómeno meteórico, eléctrico, o ver en él la expresión de ira divina. Y claro está que entonces tal divergencia no atañe sólo a la interpretación, sino que influye en la imagen misma del fenómeno. Por eso, teniendo presente la mítica psicológica de que se sirve Keyserling, y a pesar de la coincidencia anotada tocante a algunas denominaciones, ni siquiera nos parece existir real similitud en los rasgos puramente descriptivos de la tristeza, tal como Keyserling los bosqueja y como nosotros los vemos. Recuérdese, por ejemplo, que en ella descubre el estado de ánimo de los hombres dotados de alma, «pero de intelecto primitivo», o bien lo que dice del *ensimismamiento*, que representa el egoísmo del suramericano, ya que a su juicio aún no puede ser egoísta por el insuficiente desarrollo de su yo. Así, con frecuencia, la profundidad de sus intuiciones acerca de la vida en este continente resulta anulada, entre otros motivos, por su mitología de los [illegible]

teriores operada a través de la hostil percepción del yo, anula en el individuo la creencia en su significación social objetiva. Prescindiendo, pues, de las reacciones personales que en razón de su singularidad parecen escapar al influjo de lo colectivo, las cuales se manifiestan en un gozoso permanecer inmutable o entregado a la personal desarmonía; al margen de ello, digo, la antitética vivencia de ser y no ser actual al instante, de estar y no estar vivamente frente al prójimo, acompaña con regularidad al conflicto psicológico que plantea el saberse intrascendente. Su tristeza expresa, además, indiferencia por la significación, armonía o equilibrio —en verdad puramente epidérmicos— del acontecer social. El ánimo negativo, discontinuo, al inducirlo a refugiarse en el *aislamiento subjetivo*, revela la hondura con que ese hecho se le evidencia. Dicho proceso anímico culmina, finalmente, en un sentimiento de íntima escisión experimentado como lejanía del mundo.

El contradictorio tenerse por actualmente inactual —conducta típica de quien vive en extrema tensión con la colectividad—, estimula una sensación opresora de desvitalización, la que remontándose hasta el propio caos interior manifiéstase como un no sentirse significativo socialmente. Sólo entonces, toda convulsión íntima se juzga con aprehensión como algo demoníaco percibiéndose, dolorosamente, el alejamiento de la viva intensidad del presente. En efecto, en el fugaz atisbo de la unidad colectiva, en lo frágil del sentimiento de comunidad, es donde debe buscarse la raíz de la vivencia de inactualidad, el origen de la ausencia de vínculos espontáneos, el motivo de la lejanía del prójimo y de la sociedad; experiencia que, lo repetimos, representa uno de los aspectos, y no el de menor importancia, de la actitud del americano hacia la sociedad.

Por la hostil percepción del yo, de su torturante inestabilidad, tiende a menospreciarse, a imaginarse inactual, desrealizado y como flotando muerto, vanamente, en el organismo social. Tal sentimiento favorece, a su vez, la deformación de los conflictos espirituales juveniles, que pierden de este modo su natural carácter de etapas primeras en el camino que conduce a la integración del individuo a su ambiente. Por otra parte, la falta de un hondo sentido creador, capaz de animar la actividad económica y política con un claro designio contribuye, particularmente, al desarrollo de estos desequilibrios. Y este proceso no culmina aquí. El vago saber de los nexos existentes entre los momentos subjetivos y el curso de la realidad social, arroja, a través de la huída de sí mismo, al des-

ánimo, que nace de la creencia temerosa de permanecer al margen de la sociedad real o idealmente postulada. Esta ciega amenaza de desrealización personal, motivada por la sombría imagen de nuestro problematismo interior, indicia, con todo, el despertar de la voluntad de ser objetivo, aún cuando transitoriamente no aparezca clara a la conciencia la raíz supraindividual de la propia inestabilidad. Por eso, el "Gobierno", el "Presidente", por ejemplo, son, generalmente, considerados como los "culpables" de todo cuanto acontece de negativo en el curso de la vida social. Dicha culpabilidad se hace extensiva, no sólo a lo erróneo como dirección política y económica, sino también a lo moralmente reprobable. El hecho de juzgar al gobierno como culpable supremo denota, al mismo tiempo que ausencia de sentimientos de responsabilidad personal, el bajo nivel de integración del individuo en la comunidad.

Al indagar el aspecto positivo de la pasividad del americano, ésta nos aparece como la culminación del despliegue de su trayectoria interior, continuamente vacilante; aparécenos como el fruto de esa peculiar lógica íntima por la que se regulan, recíprocamente, el sentimiento de inactualidad, la discontinuidad del ánimo y el no sentirse socialmente significativo. Aspecto positivo, porque la conciencia de sí mismo —entendida como presentimiento de motivos que se desplazan—, condiciona el aislamiento, engendra un agudo sentimiento de postergación, cuando no se consigue restaurar la imagen del hombre en unión con el todo. En rigor, la actitud de aislamiento debe asimilarse a una reacción de defensa opuesta a la mera participación cuantitativa e indiferenciada en la sociedad.

b) *Del no sentirse representado*

La certidumbre de no ser significativo para la sociedad, constituye igualmente la expresión refleja del interior aislamiento a que nos reduce la singular exaltación de nuestra individualidad. Pero, dado que aquí se trata de una actitud colectiva, resulta natural que las imágenes negativas que el individuo extrae de sí mismo, concluyan por ser vislumbradas en la representación de la sociedad toda. En efecto, al proyectar el individuo al mundo circundante social su conciencia de personal extravío, ésta es vivida como la certidumbre de *no encontrarse legítima-*

mente representado por las formas sociales dominantes, y en particular, por los dirigentes políticos.

Agudízanse, entonces, toda suerte de sentimientos de expectación. Porque, la idea de un futuro latente, dada como mero presentimiento, originariamente se manifiesta en la incapacidad de dar con la forma de vida oscuramente anhelada. Las generaciones que se encuentran en este trance de impotencia expresiva luchan contra sí mismas hasta la desesperación, y suelen agotarse en el forcejeo de su interminable afirmar y negar posibilidades e imágenes del futuro. Sin embargo, el pesaroso restar valor social a la propia individualidad —lo que no excluye la cooperación al "progreso" general—, revela la existencia de una germinal idea de la acción; revela el instintivo barruntar el indivisible proceso que, a través del autodominio y la armonía interior, culmina en el acto social creador. Que es efectivamente así, pruébalo el hecho de que aún cuando el americano se incorpora febrilmente a los partidos y los sigue a través de su trayectoria política con juvenil entusiasmo, con todo, permanece consciente de su íntima anarquía, por lo que no se desvanece en él la evidencia de no ser significativo ni, a veces, la certera sospecha de que su participación en ellos sólo es positiva en cuanto representa una válvula de escape para su vitalidad. En consecuencia, existe un hondo abismo entre la manera como el americano concibe la actividad de militante y la forma real como la vive. En la fervorosa declaración del joven militante anunciando su decidida voluntad de despersonalizarse, de darse íntegro a una vida vivida bajo el signo de lo impersonal y colectivo, perfílase ya una notoria ambigüedad.

¿Es que vive así una etapa de elevada objetividad o, más bien, es arrastrado a ello sólo por la certidumbre de estar, como individualidad, condenado a malograrse, a permanecer solitario y hostil hacia su propio mundo? No es extraño que al vislumbrar el militante tal alternativa, acepte como su consecuencia natural y acaso como norma de la misma, el anularse como persona. Pero, justamente merced a este negativo adscribirse a las organizaciones de lucha, la acción nunca alcanza el nivel de una forma de vida coherente, conclusa.

El espíritu de la acción se desvirtúa cuando se la concibe sólo como un medio; se resiente, entonces, de cierto formalismo que neutraliza las energías espirituales de donde fluye. Ni siquiera resulta positiva la decisión de sacrificarse, de despersonalizarse; no puede serlo, por cuanto

ella encierra una idea de la acción que, de hecho, equivale únicamente a un transigir y no a un acto de amor que conduzca al sacrificio por la aceptación de la actividad como valor supremo, como norma supraindividual que trasciende el orden de la vida personal, sin oponérsele.

Ambas actitudes —no creerse significativo para la sociedad y no sentirse por ella representado— condicionan, en aparente polaridad, el sentimiento de un raigal extravío de la comunidad. La ausencia de armonía entre el "ser y el pensar" alcanza, en el americano del sur, extremos que, al hundir a los individuos en la mutua suspicacia respecto de su personal legitimidad, va aniquilando toda fe. Dicha falta de concordancia entre las palabras y los actos, se reproduce elocuentemente en el abismo que separa la vida privada de la actividad social y política, en la grotesca separación existente entre la norma de acuerdo con la cual el individuo vive lo privado y lo público.

Estas contradicciones, representan la expresión unitaria del juego puramente técnico-económico al que se intenta reducir las tensiones sociales. En efecto, los organismos políticos desempeñan una función limitada a servir de trama racional ordenadora a los impulsos humanos vegetativos. La desrealizadora exigencia, consistente en que el individuo sólo transmita a su partido la vibración de los impulsos primarios, pero racionalmente aislados, liberados, por decirlo así, de la real trabazón que poseen en la vida interior, determina la índole propia de las vivencias políticas del americano. Por ella misma se comprende la "pasividad", característica del modo de su participación en los movimientos sociales.

Al verificar cómo la propia y ajena incorporación a los distintos grupos políticos se realiza en forma puramente mecánica y exterior, fortalécese en el americano la certidumbre de no estar legítimamente representado por las afirmaciones de aparente tenor colectivo, ni por los dirigentes que las sustentan. De ahí, también, la desconfianza, *la general suspicacia proyectada sobre la autenticidad del prójimo*, a través de un recelar que constituye una de nuestras actitudes más típicas. Vimos, en rigor, aquella forma de mutua desconfianza que resulta la adecuada al ánimo propio de una comunidad donde nadie se siente plenamente expresado, y en cuyas formas, por el contrario, se columbra vagamente una mixtificación de lo auténtico, de lo propiamente americano. ¡Cuánto escepticismo a pesar del énfasis afirmativo! ¡Cuánta

duda penetra el momento mismo en el que es sancionado un acto de significación colectiva! En verdad, trátase de un asentir mediatizado por legión de reservas, de un amor ideal, ritual casi, tradicional en todo caso, a la idea de la democracia o de la libertad, por ejemplo; amor lleno de una apenas disimulada desconfianza, que mal oculta la duda de que exista identidad entre lo que como ideal se afirma y el motivo que realmente anima las decisiones personales. Junto a la suspicacia, despiértase la conciencia "ingenua" de un extravío de la comunidad, conciencia de extravío que frecuentemente oscurece los más hondos designios.

Sin embargo, la exclamación: "¡tenemos futuro!", está siempre pronta en los labios del americano; pero, ¡qué poco presente está cada joven en sus acciones y qué poco activo ante su desorden íntimo! En dicha frase no anida otro significado que el de un confuso sentimiento de expectación, de fuerza y de vitalidad: exprésase en ella una vacía esperanza, antes que una imagen concreta del futuro, un ansiar indeterminado, batido por todas las borrascas del ánimo; esa expresión corresponde, en fin, a un vacío anhelar compensatorio de un presente vacío... Ortega y Gasset ha observado, en este sentido, que la juventud argentina goza de una gran fuerza vital, pero que carece por completo de disciplina interna. A esta desarmonía correspondería, en otro plano, derroche de énfasis, pero desprovisto de precisión.

Ortega piensa que el argentino, particularmente el intelectual, debería aplicarse a cultivar la disciplina interior, y antes de proyectar la reforma del mundo exterior luchar por la "previa reforma y construcción de la intimidad" *.

Capítulo X

INMORALISMO Y PERCEPCION INDIFERENCIADA DEL PROJIMO

I

LA VISION de la inasible singularidad de todo lo que constituye un acontecer con sentido, condiciona en el hombre una primaria experiencia de la vida. Dondequiera que lo particular se vislumbre, en las cosas o

* Véase el tomo IV de *El Espectador*, Madrid, 1928.

en las personas, el individuo experimentará alegría o pesadumbre, arrobo místico o necesidad de objetividad, según cómo vea implicarse lo singular del instante en la imagen del cosmos. Así, al intuirse los designios del acontecer como inefables en el individuo e incognoscibles en el mundo, el sentimiento que acompaña a lo concebido como puramente contingente puede llegar a transformarse en sentimiento trágico, al encarnar como contingencia personal, al no poder erigirse la unidad de sentido que enlace el acaecer interior y el devenir del universo. Por eso, la tragedia culmina, en su movimiento estético y dramático, en el monólogo, a través del cual el protagonista se expresa enfrentándose a lo absolutamente singular de su destino, pero buscando siempre la simultaneidad de sentido con el todo. Pues, en verdad, en el monologar se alcanza esa proximidad interior al Ser mismo, donde el acontecer personal parece armonizarse, en algún punto, con lo originario, cósmico y primordial, "donde lo inaccesible se convierte en hecho" (Goethe) *. Formulando lo aquí aludido de un modo general, diremos que se trata de saber cómo reobra en la vida del hombre el hecho de verificar la existencia de lo singular en el seno de lo universal; de saber, *qué especiales actitudes despliegan las diversas sociedades ante la presencia de lo particular*, al presentir cómo concurren infinitos elementos y fuerzas a la aparición de un hecho. Y no se trata, puramente, de una impresión estética de la singularidad, sino del influjo de cierto demoníaco pavor desencadenado por la visión de lo único, de cierta impotencia para lo real, de un preocuparse por el sentido de la vida, que llegan a nublar en el hombre la visión creadora de lo inmediato en su encarnación singular.

Analizaremos, a continuación, la forma en que se manifiesta dicha experiencia en las relaciones interhumanas, partiendo para ello del su-

* Naturalmente, esa nota no agota el significado de la índole propia de lo trágico, ni cabe hacer aquí, por otra parte, una digresión acerca del monólogo. En este lugar, el monólogo sólo nos interesa en la medida en que señala la presencia de una actitud específica de *interiorización*, desenvolviéndose simultáneamente con el acto de aprehender la singularidad del instante vivido. Vossler distingue la función mímica y la función dramática del monólogo. En el primer caso, observa su carencia de motivaciones psicológicas, lo cual se manifiesta, por ejemplo, en el teatro español del siglo XVII; en cambio, sólo en el segundo caso se despliega una verdadera tensión interior (véase *La soledad en la poesía española*, págs. 117, Madrid, 1941, y *Lope de Vega y su tiempo*, págs. 250-254. Madrid, 1940). Así, pues, el monólogo no siempre revela íntima lucha desenvolviéndose como proceso de creciente interiorización. Por otra parte, ahora no podemos referirnos a las cuestiones que se plantean cuando, como acontece en *Ulises* de Joyce, *el soliloquio mismo es elevado a motivo poético, concebido como objeto único de poetizar*. En mi artículo *Ulises, o el demonio del monólogo*, aparecido en la revista «Antártica», N.os 23-24, Noviembre-Diciembre de 1946, he procurado analizar las consecuencias estético-literarias que engendra el desarrollo de dicha tendencia en la fantasía poética de Joyce.

puesto de que cada pueblo posee una concepción peculiar de lo singular o, más propiamente, que reacciona de diversa manera ante el demonismo de lo inefable.

En el acto de vincularse el americano a su prójimo, se destaca lo opuesto a la alegría de la individuación, esto es, la aprehensión generalizadora de lo singular, lo que se revela en la incapacidad o resistencia para concebir al prójimo como envuelto en un particular sino, y por la tendencia, al contrario, a relativizar los ajenos motivos, generalizándolos. Llamaremos *inmoralismo nivelador* a lo peculiar de esa conducta que se caracteriza por intuir el alma ajena, preferentemente, en cuanto se da, o se supone inserta en una totalidad, y no en cuanto ella se basta a sí misma (cosa que también ocurre cuando el hado se concibe como la señal de una fatalidad colectiva).

La negación del sustrato personal al sentido de los actos propios o ajenos, que el inmoralismo supone, engendra reacciones de típica irresponsabilidad. Pues, el inmoralismo, concebido como actitud vital, conduce a la indolencia, tan pronto como el sujeto vive la responsabilidad frente al prójimo transformada en meros requirimientos de instancias impersonales. Intuir, en cambio, el alma ajena en su cabal individualidad, y como tal amarla, constituye el supuesto fundamental de una convivencia creadora, éticamente condicionada. No lesionamos la cualidad única del acontecer personal al subordinar *a lo humano* sus contingencias, es decir, cuando las juzgamos como expresión particular de lo general en el hombre; pero, por el contrario, ella se deforma si al vincularnos al prójimo, concebimos el signo de su instante como un atributo de su estar adscrito a una instancia neutra e impersonal.

Recordamos estos hechos, repetidamente analizados y, en cierto modo, lugar común de sociólogos, únicamente para destacar más claramente el orden de sentido de la *mediatización* o "inmoralismo" americano. En efecto, el inmoralismo señala la huída de lo individual, por la hostil percepción del yo, aislado en su abismal singularidad. A ello contribuye la vivencia de nuestra interior discontinuidad. Porque es este autoconocimiento el que, a su vez, reobra y se vierte en la captación del prójimo, inclinándonos a forjar su imagen merced a artificiales estabilizaciones íntimas. Por esta razón, el americano desconoce, generalmente, la casi mística participación en la psique ajena que fundamenta la amistad como forma vital. La amistad, en verdad, sólo resulta posible por las afirma-

ciones que manan de la personal coherencia y continuidad de lo absolutamente singular en su humana manifestación. Si la vida psíquica se estructura como continua fuga, a pesar del impulso afectivo que se actualice en el mutuo contacto, permanecerá siempre un gran remanente de ambas individualidades sin participar en él. Este hecho, precisamente, caracteriza a la soledad en la amistad propia del americano del sur. Al encontrarse sometidas las relaciones personales al imperio de tal limitación, no debe sorprendernos lo frágil de nuestro sentimiento de comunidad. El escritor boliviano Humberto Palza, cree descubrir cierta típica falta de solidaridad en la vida boliviana, cuya caracterización considera aplicable a toda la América Latina, hecho que describe sin reticencias: "La sociabilidad boliviana —entiéndaselo en su acepción sociológica más amplia— no está tanto fundada en la trama íntima de las almas personales vigorosamente ensambladas desde adentro; está más bien fundada en reunión externa de átomos que coinciden en finalidades últimas pero que conservan su radical individuación" *.

Constituye, pues, un rasgo típico de la vida afectiva americana el interpretar el sucederse personal o colectivo por medio de esquemas de casi mecánica referencia a lo general. El monádico aislamiento de los individuos hace posible que los círculos de convivencia alienten en una atmósfera ruda e indiferente, donde se advierte la ausencia del indefinible nexo individual, no obstante el juvenil entusiasmo de mutua aproximación que fluye de las almas. En el amor mismo, se rechaza el sino personal, lo singular de su índole, y se le vive, particularmente entre los hombres de nuestro pueblo, a través de cierta oculta y como ordenada fatalidad —biológica, abisal—, que se imagina como propia de este vínculo, fatalidad a la que los amantes creen subordínanse sus más íntimas decisiones. En este sentido, por inhibirse la experiencia de lo singular, obsérvase en su vida amorosa antes contingencia o fatalidad, que tragedia. Como consecuencia de ello, el desenlace de la pasión y del amor, sólo es vivido como forma esencial de la vida; pero, como de lo universal aún no se participa, como no se le intuye en el sentido de un orden, se le vive, en verdad, en el ínfimo modo que supone el referirlo a un imperioso arbitrio. Lo típico de este extravío —y desde otra perspectiva, como más adelante veremos, trance evolutivo y creador— es

* *El hombre como método*, págs. 171-172, San Francisco de California, 1939.

referir la historia individual no a su idea, sino a un orden inexorable de fuerzas elementales *.

Esta actitud frente al "tú" engendra consecuencias negativas, puesto que la responsabilidad ética no se plantea, se torna difusa o se desvanece, al imaginar el individuo que se enfrenta al azar de su prójimo como a una suerte de "azar colectivo". Con todo, dicha actitud posee un fondo positivo, en razón de que sus referencias a lo impersonal —en el sentido restringido que aquí le conferimos— son hijas de un ya naciente sentimiento de la unidad colectiva. Mas, cuando el americano llega a identificar válidamente lo impersonal con el valor supremo regulador de sus acciones, y solamente entonces, adquiere para él un marcado carácter moral la impersonal vivencia del tú. Pero, justamente en este punto, y como transición a otro plano del mismo problema de la mediatización de las relaciones interhumanas, es necesario precisar en qué sentido la afirmación de lo impersonal resulta creadora para el individuo que la sustenta.

II

Nos parece que todo el desarrollo de lo que precede, ha transcurrido junto con el desenvolvimiento de dos objeciones subrepticias que ahora sacaremos a la luz.

La primera se presenta armada de aquel *a priori* sociológico vinculado por Simmel ** a la peculiar unidad sintética de la sociedad,

* Al tratar del problema argentino de la lengua, y refiriéndose particularmente al «porteño-masa», afirma Amado Alonso: «Pero aquí hay un millón de personas que no se encaran nunca con la singularidad de su estado de ánimo, sino que éste queda orientado y conformado por fórmulas circulantes. Esas personas, cuando oyen el «me parece que me van a subir el sueldo», reaccionan con un *¡subirían!* (o *¡subiriólan!*, como se dice con torsión barroca)». Aun cuando no se le oculta lo efímero y universal de tales idiomatismos, Alonso ve su peculiaridad en el hecho de no ser tan fugaces como en otras grandes ciudades, o en el hecho de que si desaparecen son substituídos por otros.

** *Sociología*, págs. 43 a 56, Madrid, 1926; véase también la parte VII de dicha obra, que trata de la negatividad propia de ciertas formas de conducta colectiva. Recuérdese, además, las críticas que formulamos en la Introducción a los conceptos de *comunidad* y *sociedad*, concebidos por Tönnies como las dos formas fundamentales de la vida social. Téngase presente, igualmente, las objeciones opuestas a la doctrina del «espacio social» de L. v. Wiese, según la cual todas las relaciones interhumanas pueden comprenderse como procesos de aproximación o alejamiento entre los individuos. Del mismo modo, ya hicimos notar en ese lugar que, aun cuando L. v. Wiese considera fundamental para la sociología realista-sistemática «el conocimiento de las relaciones interhumanas», de «la conducta adoptada por los hombres frente a los hombres», no describe tales vínculos partiendo desde la esfera de hechos que señala la experiencia primordial del prójimo, la que condiciona el sentimiento de lo humano. Es decir, su investigación formal, relativa el mayor o menor grado de distancia existente entre los seres humanos, no alcanza a la esfera propia de la dialéctica de la vivencia de lo singular y su significado antropológico-cultural.

cuyas limitaciones teóricas determinamos en la Introducción. Según Simmel, la actuación de una categoría constitutiva de lo social, esto es, del proceso consistente en generalizar, en función de sí mismo, la imagen del prójimo y en el simultáneo elevar a los otros individuos al extremo ideal del tipo al cual se cree pertenecen, bastaría por sí sola, para explicar los fenómenos colectivos de impersonalismo o mediatización de las relaciones. A ello se agrega además, el hecho de que todo el proceso de doble generalización de las posibilidades del prójimo —que por un lado reduce la singularidad de la persona a una categoría determinada, y por otro la concibe como realizando plenamente su esencia individual—, está limitado y subordinado por la existencia de un centro interior, cualitativamente diverso en cada hombre, y cabalmente inasible, inimaginable. De las deformaciones operadas por la generalización de la imagen espiritual del otro, impuestas por el deficiente conocimiento de sí mismo y del prójimo, dependen las formas desplegadas por las relaciones interhuanas. Es decir, para la mencionada teoría de la sociedad —como para otras congéneres—, al intentar describir un aspecto de la conducta social del americano no habríamos hecho otra cosa, en rigor, que juzgar como diferencial una reacción o comportamiento inherente a la posibilidad misma de la existencia de la sociedad. Pero, esta objeción se desvanece al presentarse la segunda que, como veremos, a la vez que invalida a la primera, acaba por anularse a sí misma. En efecto, para esta última, únicamente nos hemos limitado a describir algunos aspectos indistintos de la conducta colectiva. Ahora bien: de ser ello exacto, no se explicaría cómo las formas de generalización de la imagen espiritual del otro y las vivencias de lo colectivo —que, configurándose recíprocamente, son consideradas inherentes a la constitución de la sociedad—, no se explicaría cómo pueden culminar, en determinadas circunstancias, en la pérdida del auténtico sentido para lo colectivo. Al hacer tal consideración, pensamos en la continua variabilidad histórica que se manifiesta en los modos de generalizar la ajena individualidad; pensamos en cómo el espíritu proclive a generalizar propio de los movimientos de masas de la época actual, se contrapone a un legítimo sentimiento de comunidad. Verdad es que, como lo afirma Simmel, caracteriza a las acciones de masas la "comunidad de lo puramente negativo". Lo cual debe entenderse en el sentido de que mientras más extenso es un círculo social, las normas de conducta impuestas por aquel

al individuo, acrecientan su carácter puramente prohibitivo, negativo, desprovisto de significación singular para la persona que las acata. Sin embargo, el antagonismo existente entre la universalidad de una norma y su indiferencia por lo que respecta a la experiencia interior, a la singularidad de la persona, no puede aplicarse a las modernas acciones de masas. Al intentar comprenderlas como una mera agudización cuantitativa del hecho de establecer comunidad en torno a lo puramente negativo —cosa que Simmel concibe como función colectiva de las actitudes originales propias del círculo social de que se trate—, se nos evade su contenido histórico concreto, su significación diferencial. El desmesurado incremento de una onda de comunidad negativa, los actuales síntomas de masificación, son manifestaciones cualitativamente diversas de los procesos de conciencia que convierten ciertas actitudes personales en procesos sociales, y cuyos fundamentos *a priori* Simmel intentó formular.

En verdad, acontece que no está científicamente fundado postular el "vacío" o el "éter sociológico". Las funciones categoriales de generalización, de tipologización ideal de la imagen del prójimo, sólo adquieren valor de real síntesis constitutiva, o valor hermenéutico, cuando se comprenden como subordinadas a la existencia de una determinada voluntad de identificación, a cuyo peculiar objeto tiende la sociedad. Por este camino, advertimos que la referencia a lo colectivo no favorece las reacciones negativas que se observan entre nosotros —o ellas adquieren otra dirección—, si se posee un sentido primario para lo colectivo, merced al cual lo social se concibe como el valor supremo, sentido que, por ejemplo, parece animar al pueblo ruso. Por eso, no cabe interpretar la "mediatización" o "inmoralismo" americanos, de otro modo que vislumbrando un oculto y peculiar ideal del hombre, presentido en formas originales de idealizar la imagen del otro y de experimentar la vida en comunidad. Del mismo modo, es necesario describir las reacciones negativas características de la certidumbre de lo no logrado, negativismo que también se ciñe a la índole particular de la esfera de objetos que estimula al anhelo de unificarse. La *impiedad psicológica*, por ejemplo, revela tendencia a identificarse con el valor del hombre por el hombre mismo, valoración que constriñe al estoicismo de lo humano y a esta misma impiedad, en virtud de los titánicos autorrequerimientos a que se somete el individuo. Pero, ella también puede presentarse en cierto tipo de organización social, tal como acontecía entre los antiguos indios

del Perú, en la vida de los cuales la impiedad se manifestaba como indolencia frente al prójimo, motivada por la identificación del individuo con el "estado", o por saber que no escapaban al control estatal ni las menores contingencias individuales. Sin embargo, no todas las modalidades de referencia al estado, ni las diversas formas de que se reviste el sentimiento de comunidad imponen, necesariamente, la presencia y el despliegue de nexos mediatizados o impersonales.

La determinación de los "absolutos" sociológicos debe ceder su lugar al estudio de la índole concreta de la comunidad, que se manifiesta tanto en la naturaleza propia de su objeto de unificación, como en su originario sentimiento de lo humano. Teniendo esto presente, delimitaremos otro aspecto del impersonalismo americano, el que emana, justamente, de vacilaciones en la esfera de la convivencia.

Con este objeto, distinguiremos, provisoriamente, entre percepción natural y percepción diferenciada del prójimo; o, entre percepción indiferenciada o mediatización, de un lado, y percepción diferenciada o inmediatez del vínculo, de otro. Es decir, hablaremos de mediatización cuando el contacto humano se realice por medio de la previa identificación del individuo con una totalidad, reservando el término de inmediatez o vínculo directo para cuando acaezca que el hombre sea captado en sí mismo. En este último caso —prescindiendo de que existan o no núcleos de individualidad cualitativamente diversos y por entero inaprehensibles—, alúdese a la existencia de *una específica modalidad de referencia al prójimo*, cual es la que anima el *ideal del hombre* propio del americano, demarcando los meandros o inhibiciones que caracterizan su *aislamiento subjetivo.*

Así, podemos decir que, por encima de la conciencia ingenua y natural del nosotros, elévase la experiencia original del tú, el sentimiento metafísico peculiar experimentado frente al alma ajena, el cual caracteriza, esencialmente, las formas de sociabilidad de un determinado grupo humano. Dicha primordial vivencia del tú, fundamenta la aprehensión históricamente diferenciada de la psique ajena. Advirtamos, con todo, que sólo echando mano de artificiales abstracciones, puede imaginarse dicha aprehensión como constituyendo un *estrato* de la intersubjetividad situado *sobre* el saber del otro puramente instintivo, indiferenciado, mediato o formal.

El tránsito desde la desnuda percepción del prójimo —desnuda por indiferenciada o mediata, pero, de todos modos, como tal tránstito, inasible, en verdad—, hasta la experiencia original del tú propia de una comunidad, verifícase a través del conocimiento de sí mismo. Entendemos por éste, claro está, antes que una actividad del alma dirigida al autoperfeccionamiento, la expresión de alegría que se desborda por la visión de lo singular; antes que un racional esfuerzo analítico, un acto de amor. Trátase, en rigor, de un conocimiento de sí mismo que, en las hondas fuentes espontáneas de la vida, transfórmase en anhelo de establecer vínculos directos con el hombre. Es el autoconocimiento que, como necesidad de prójimo, configura la esencia histórica del ser del individuo.

Cuando ahondamos en los diversos estratos de nuestras motivaciones, la voluntad de aprehender el móvil original del acto, participa de un sentimiento de universal solidaridad con el todo. La inclinación a captar los procesos anímicos y espirituales —en nosotros y fuera de nosotros— nos aproxima orgánicamente al mundo circundante, a la naturaleza viviente. Tan pronto como ello acontece, se desvanece, por ejemplo, la angustia ante el paisaje, apareciendo, en su lugar, un sentimiento de vital armonía. El mismo antagonismo, que envuelve en brumas lo real o aparente del movimiento interior intro o extraversivo, puede observarse en las típicas huídas del americano. El desorden íntimo le arroja a un frenético desparramo de sus energías en el mundo exterior, comportamiento que denota ausencia de armonía entre mundo e intimidad; por consiguiente, el alegre equilibrio propio de la auténtica acción, se torna oscilante, en tanto perdura un rescoldo de hostilidad hacia el yo, cosa que, justamente, impide una acción en el mundo que no represente una mera pérdida en él. No se perfila, aparentemente, la existencia de un nexo estructural dado entre el espiritual ahondar en la personal forma de vida y la sensación de estabilidad en el mundo, que fluye de esa atención a lo íntimo; no obstante, dichas modulaciones anímicas son afines, poseen una raíz común, por lo que se articulan la voluntad de autocomprensión y el anhelo de establecer vínculos orgánicos con el prójimo y la sociedad. Tal afinidad constituye, ciertamente, un rasgo esencial de la vida del alma.

Lo propio acontece en la manera de ofrecerse a la conciencia la ajena individualidad; cualquiera que sea la forma como aprehendemos la realidad psíquica del prójimo, será el grado de nuestra interiorización el

que determine la índole del vínculo con el otro. Junto a la evidencia natural del ser ajeno —tanto si el saber del nosotros precede al conocimiento de sí mismo, tanto si es producto de asociaciones y de introafecciones, como si procede de una primitiva evidenca del tú—, en uno y otro caso, se constituyen, en estratos psíquicos diferenciados histórica y socialmente, modos de aprehensión del tú que revelan la naturaleza particular de las relaciones espirituales que se establecen en una comunidad determinada *.

Ahora bien: la hondura del vivir subjetivo, que condiciona las diversas modalidades de unión con el prójimo, está influída por la visión del mundo que emana de la naturaleza de nuestro aislamiento interior; influída por la peculiar dirección de trascendencia en que se nos impone la realidad, prescindiendo de los requerimientos que operan, puramente, como vínculos interpersonales a través de intereses. *Así, en la voluntad de autocomprensión —tan fugaz en el americano—, amor al mundo y vinculación orgánica con el prójimo se entrelazan estrechamente*; pues, en este amor, también late su ideal del hombre, revelándose en una particular experiencia del tú, aunque transitoriamente se actualice como impotencia expresiva. La vida social evidencia sus rasgos más típicos en el desenvolvimiento de las relaciones afectivas y espirituales; pero, dichas formas de relación, todavía fluctuantes entre un ingenuo saber del otro y su aprehensión diferenciada, singular, se rigen por un especial mecanismo de inhibiciones y espontaneamientos. Cabe señalar, en general, el hecho de que la fortaleza empleada en vencer las inhibiciones que obstaculizan el autoconocimiento, origínase en la potencia del nexo amoroso que se establece con el mundo y la sociedad. Se explica, así, el ritmo discontinuo propio del curso de su vida. Pues, el americano del sur vive dentro de límites que se desplazan entre la negación obstinada de sí mismo y la juvenil exaltación; entre el abandono, la entrega inerte a los estados de ánimo y el cultivo del sentimiento de su posibilidad de futuro. Frecuentemente, tal creencia pone en sus actos su impronta indolente; puesto que, dicha indiferencia está motivada por la confianza que le inspira su vitalidad, en la cual se afirma, aunque ello sólo fugazmente llega a proporcionarle serenidad y alegría.

* Acerca de la limitada validez, relativa a ciertos grupos, o a la estructura psicológica de las masas, de las distintas teorías que tratan del origen del saber del yo ajeno, véase la obra de Max Scheler *Esencia y forma de la simpatía*, pág. 310, Buenos Aires, 1942.

Es característico de algunas aproximaciones de americanos del pueblo, el vaivén silencioso que adquiere su diálogo, oscilando entre ideas y sentimientos levemente esbozados en esguinces, gestos o monosílabos, en los que casi nada se expresa y todo se deja suponer; no obstante, los interlocutores se comprenden mutuamente. Significativo, también, es el deambular, aparentemente ausente uno de otro, y, sin embargo, infinitamente próximos, anudados en la común impotencia —y ansiedad al propio tiempo—, para comunicar lo que acontece en el alma. Como una manifestación cabal de dicha impotencia expresiva, recordemos, por ejemplo, los amores de *Pablo Luna*, el "gaucho-trova", narrados en la novela *Soledad*, del escritor uruguayo del siglo pasado, Eduardo Acevedo Díaz. El personaje, aunque muy estilizado, ya que se le representa como arquetipo de lo gaucho, sitúase más en la realidad cuando el autor nos deja entrever la naturaleza de sus vínculos afectivos *. Así, en las escenas en las cuales Pablo Luna aparece galanteando a Soledad, la ausencia de espontaneidad afectiva delátase en el intento de compensar, con rudeza, lo parco del discontinuo, casi incoherente dialogar. Desde el íntimo hermetismo, el diálogo, apenas silencio de palabras enrarecidas, estimula la rudeza; pues, el mutismo, erigiéndose obstinado entre la tensa presencia de las personas, parece conducir, ineludiblemente, a la violencia afectiva primaria **.

* El gaucho *Pablo Luna* representa, en cierto modo, una anticipación de *Don Segundo Sombra* o de *Cantaclaro*. El tránsito literario de un tipo a otro, parece señalarse por la creciente estilización y mesura de los caracteres descritos. En este sentido, Pedro Henríquez Ureña ha observado el contraste existente entre el impetuoso, activo y violento *Martín Fierro*, y el tranquilo, silencioso o inactivo *Don Segundo Sombra*.

** Parecería poder señalarse una contradicción entre el hecho de destacar, de un lado la impetuosidad de nuestro hombre, y su falta de espontaneidad afectiva, de otro. En efecto, para Hoffmann la «espontaneidad constituye el carácter expresivo del estrato de los afectos», así como el «dominio constituye el carácter expresivo del estrato de la voluntad». *Sin embargo, cabe objetar que para conquistar la verdadera espontaneidad, es necesario el dominio, y para obtener éste, es menester poder conducirse espontáneamente.* Ello se advierte en la esfera de los contactos interpersonales. No resulta ser lo primero que consigue el hombre, la espontaneidad frente al prójimo; al contrario, ella sólo se logra a través de sucesivos actos de autodominio. Por otra parte, el autodominio configura la forma de vida del sujeto cuando los contactos son vividos espontáneamente, sin mediatizaciones, aprehendiendo al prójimo en sí mismo. Es decir, parecería que en el orden de la experiencia del prójimo, el sentido de las peculiaridades expresivas propias de los diversos estratos del alma humana, se invierte, en cierto modo. Lo cual significa que las distintas cualidades expresivas deben comprenderse en función del peculiar objeto al que tienda el individuo, antes que como modalidades psíquicas que se norman a sí mismas. Siendo así, se explica que Hoffmann, siguiendo a O. Kant, admita la existencia de creciente propensión a destacar objetos singulares, cuando ascendemos desde el estrato más profundo, constituído por los impulsos vitales, hasta alcanzar el estrato del espíritu. «Los impulsos vitales—dice—no muestran apetencias de tipo individual»; en cambio, las exigencias del alma «se hallan dirigidas hacia objetos bien determinados».

En este sentido, recordemos, también, las "ternuras" pintadas por Pedro Figari, empleando tonos imaginales llenos de impersonalismo, al igual que en sus velorios, entierros de negros y candombes *.

O piénsese en el impersonalismo, en las miradas petrificadas de los óleos de Agustín Lazo; o en el diálogo muerto de la "soldadera" de Julio Castellanos, donde antes aflora la voluntad de vínculo, impotente para la conquista de relaciones espontáneas, profundas, que una claridad geométrica, cartesiana, como afirma Cardoza y Aragón **.

Cuando el angustioso impersonalismo marcha acompañado de la persistente conciencia de la falta de designios, el curso de la vida se precipita, sombríamente, en el autoaniquilamiento. Entonces, la falta de designios y la impotencia expresiva, torna ciegos los anhelos, discontinuos y sin dirección, los afanes. Tal imposibilidad de amar, pone su impronta sombría en tristes existencias. Es lo que observamos en la vida de Ismael, de la novela *Alhué* del escritor chileno J. S. González Vera; igual cosa revela la vida del "maestro José Amaro", de la obra *Fuego Muerto* de José Lins do Rego, donde, por ejemplo, se nos dice: "José Amaro sintió entonces el deseo de hablar con su familia, de entregarles su intimidad,

* J. Romero Brest, cree distinguir en Figari una «permanente huída a toda expresión psicológica individual». Por oscilar entre la épica y la lírica, le aparece como un artista desprovisto de sentido humano naturalista, de romanticismo y panteísmo. (Véase su artículo «Pedro Figari, pintor americano», en *Cuadernos Americanos*, p. 256, N.º 5, México, 1945). Por el contrario, Carlos A. Herrera Mac-Lean considera a este pintor uruguayo como «esencialmente humano en su obra», por lo que «no tomó casi nunca hombre o bestia sólo como elementos de sus cuadros», sino a «las multitudes regocijadas»; del mismo modo, es de opinión que sus imágenes de la tierra, de la pampa, superan la mera entidad paisaje, ya que por su carácter panteísta nos «dan una visión cósmica» (*Pedro Figari*, págs. 47, 48, 56, Buenos Aires, 1943). Digamos, solamente, que la huída de la individualidad, señalada por Romero Brest, y comprendida por nosotros como impotencia expresiva, como mediatización, como impersonalismo, únicamente nos deja penetrar en su sentido al considerar el hecho del peculiar aislamiento del americano, como condicionado por su experiencia de lo individual, la cual emana a su vez, de un particular sentimiento de lo humano. También el panteísmo de Figari, su existencia o inexistencia, el que sea o no susceptible de ser vivido por el americano, encuéntrase igualmente vinculado a dicha vivencia primordial del prójimo. Mas, de ello trataremos en el Capítulo XI de la Segunda Parte: «El rostro y la figura humana en la plástica americana».

** Debe pensarse que los mencionados artistas no intentan describir un tipo humano particular, dejándose guiar por cierta frialdad esteticista, sino que expresan poéticamente el especial espíritu de la convivencia y sus peculiares claroscuros de intimidad, propios de la vida en el mundo americano. Refiriéndose a la pintura de Lazo y Castellanos, Cardoza y Aragón habla de su «ninguna vehemencia», de su «ningún énfasis», en fin, nos dice que en ellas «ningún grito emerge nunca» (véase el estudio sobre la pintura mexicana contemporánea en su obra *La nube y el reloj*, págs 40, 60, 70 y 71 México, 1940). Por último, piénsese en el abismo que separa la imagen de honda mediatización, de impasibilidad que expresa el cuadro del matrimonio Arnolfini de J. v. Eyck, al que ya nos referimos anteriormente, de las figuras humanas de Julio Castellanos, por ejemplo. Se verá entonces, lo mucho en que difieren aquéllos y nuestros modos de aislamiento, de soledad, de regidez expresiva del rostro humano.

de encontrar la ternura de su hija. Era muy raro lo que sentía en ese momento. El era duramente áspero, como un cacto erizado de espinas".

La engañosa euforia del beber, no vulnera el remanente de ideas y sentimientos que un velo, y no el propio de la intimidad, con frecuencia oculta. Al contrario, ella agudiza la conciencia de que es el caos insondable de las motivaciones quien elabora el instante, tortuosamente vivido. Por eso, la visión interior de los motivos que configuran nuestra vida, engendra sentimientos de plena actualidad personal, de contemporaneidad con el mundo y los demás. Dicha simultaneidad de sentido crea, a su vez, la imagen singular del hombre como prójimo, más allá de su percepción indiferenciada.

La tristeza, el desánimo del americano obedece, en una de sus formas, al presentimiento de que su interior abandono y el denso cerco de sus afecciones, le aislan en la existencia. En cambio, cuánta alegría envuelve la juvenil audacia con que, en ocasiones, se manifiesta en él la decisión de alumbrar los ocultos motivos de los actos individuales y colectivos, por encima de todo inmoralismo nivelador; y qué desamor indica el abandono, la impiedad psicológica, que también le es propia. La caída en este último extremo, delata su desdén por el destino afectivo y espiritual de las personas que integran su círculo de convivencia. Cuando tal indiferencia formadora pesa sobre la sociedad toda, levántase una niebla de desconfianza. La incertidumbre que despierta la preocupación por el propio destino y la suspicacia proyectada sobre la legitimidad de las ajenas decisiones, caracteriza entonces, aunque parcialmente, el fenómeno de la captación del alma del otro, descubriéndonos, además, el sentido que conferimos al nosotros. De este modo, la falta de objetividad en la mutua comprensión, acaba favoreciendo la creencia en cierta fatalidad. Pero, ello no significa que el americano sea fatalista o que se abandona merced a su fatalismo; al contrario, son las actitudes como el abandono, la resistencia opuesta al conocimiento de sí mismo y al autodominio, las que le conducen hacia él, a través del presagio —que sigue a la pérdida de la continuidad íntima— de su ineludible encadenamiento.

Y cuando a todo ello se agrega, finalmente, la certidumbre de la falta de designios, reacciónase con cierta ironía, no vinculada a una visión trágica del acontecer, sino a esta misma ausencia de un sentido de la vida. En la literatura chilena del siglo pasado, por ejemplo, observamos

tal fenómeno en Jotabeche y Vicente Pérez Rosales. Nos dice, el primero, que está resuelto "a vivir sin plan y sin cosa que se le parezca", pues, el mundo social le aparece como "puros caprichos del acaso". Por su parte, Pérez Rosales, en el *Diccionario de "El Entrometido"* —y no por escéptico—, irónicamente somete a una suspicaz y aguda torsión de sentido a palabras como "derecho", "elección", "igualdad", "libertad". Todo lo cual señala un hondo dudar de que la legitimidad y la veracidad animen, realmente, las ajenas actitudes.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DIEZ DE ABRIL DE MIL NOVECIENTOS CINCUENTA, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL UNIVERSITARIA S. A., SANTIAGO DE CHILE

Editorial Universitaria, S. A.
Ricardo Santa Cruz 747 - Stgo.